Université de Montréal

La notion de placage chez DaryushShayegan :

la hiérarchisation des épistémès au service du néo-orientalisme

par
Odier Sylvain

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
en vue de l’obtention du grade de maîtrise
en sciences des religions

juillet, 2012

Université de Montréal

Faculté de théologie et de sciences des religions

Ce mémoire intitulé :

La notion de placage chez DaryushShayegan :

la hiérarchisation des épistémès au service du néo-orientalisme

présentépar :

Odier Sylvain

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean-Marc Charron

président-rapporteur

M. Patrice Brodeur

directeur de recherche

Fabrizo Vecoli

membre du jury

Résumé

Dans ce mémoire, nous présentons la notion de placage développée par DaryushShayegan. Le placage lie dans un espace interépistémique deux épistémès (tradition et modernité) hétéromorphes. Puisque les deux épistémès ne peuvent être mises en relation sans réduction, leur chevauchement aboutit à des distorsions. En adoptant une posture d'herméneute, nous mettons à nu les structures du texte qui définissent la notion de placage. Puis, nous nous interrogeons sur les « implications non claires », ces aprioris de l'auteur qui marquent le texte. Ce processus nous amène à définir la notion de paradigme (Kuhn), celle d'épistémè (Foucault) et de saisir quelle utilisation en fait DaryushShayegan dans la construction du placage. Dans la seconde partie, nous discutons la problématique de la hiérarchisation des épistémès. Alors que la position de DaryushShayegan comporte des relents de néo-orientalisme, nous voyons que les approches rhizomique et traditionaliste dissolvent la problématique en question.

Mots-clefs

Daryush Shayegan, placage, épistémè, néo-orientalisme, herméneutique, hiérarchisation, islamisme, modernité, tradition, rhizome, école de Francfort.

Abstract

In this thesis, we present the notion of grafting developed by DaryushShayegan. In an inter-epistemic space, grafting links two heteromorphic epistemes (tradition and modernity). As both epistemes cannot be equated to one another without first diluting them, any overlapping characteristics that might emerge will be distorted. By assuming the guise of hermenauts, we strip to the core the structures of the text that define the notion of grafting. We then examine the “non-clear implications”, the author's preconceived notions that permeate the text. This process forces us to define the notions of paradigm (Kuhn) and of episteme (Foucault), and to grasp how the author utilizes them to construct the notion of grafting. In the second part, we discuss about hierarchical relations between both epistemes. Even though DaryushShayegan's position contains elements of neo-orientalism, we see that the rhizomic and traditionalist approaches dissolve the problem at hand.

Keywords

Daryush Shayegan, grafting, episteme, neo-orientalism, hermeneutic, hierarchisation, Islamism, modernity, tradition, rhizome, Frankfurt School.

Liste des abréviations :

- ANAO : Afrique du Nord et Asie de l'Ouest

Introduction

1. Ouverture

Selon les lieux, un court trajet suffit, autrement plusieurs heures peuvent être requises. Cela peut sauter aux yeux immédiatement ou prendre plusieurs jours pour se faire ressentir. Toutefois, une fois capté, on peine à en détourner les yeux. C'est comme une drôle de sensation, comme un décalage, comme des fréquences parallèles.

Ce que j'essaie ici de décrire est la disparité, comme tout voyageur a pu en faire l'expérience, entre une vision dite « occidentale[1] » du monde et l'approche de la réalité des pays anciennement appelés Tiers-Monde[2].

Les mutations rapides des dernières décennies des relations internationales interdisent de découper le monde si simplement, ainsi, une autre appellation est souvent retenue pour évoquer cette disparité, celle du couple tradition/modernité. C'est cette opposition qui a été choisie par l'auteur iranien, Daryush Shayegan (nommé l'auteur pour le reste du travail) dans son ouvrage, *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, livre qui sera l'objet de notre étude.

Ce mémoire de maîtrise est une réflexion purement théorique, aucun travail de terrain ne fut effectué pour rédiger ces lignes. En adoptant une position d'herméneute[3], nous discuterons du texte de Shayegan, nous expliquerons ses caractéristiques, ses richesses et ses faiblesses. Nous verrons comment il peut agrémenter le vaste débat portant sur les liens entre tradition et modernité.

Devant un sujet si vaste et complexe, nous utiliserons cette introduction pour faire quelques clarifications sur l'auteur, l'ouvrage, le rédacteur et surtout pour situer l'ouvrage dans la multitude de débats lié à ce sujet. Nous définirons également notre problématique.

Dans un souci de clarté, nous donnerons une définition aux termes tradition et modernité. En effet, ces termes peuvent recouvrir a un large champ de significations et par conséquent

---

[1] Voir Corm, Georges, *Orient-Occident, La fracture imaginaire*, La découverte, Paris, 2002, pour bien saisir le terme Occident, qui serait « rationnel, laïc, technicien, matérialiste, démocrate » en opposition à un Orient « mystique, irrationnel et violent. » p.27.

[2] Terme apparu en 1952 sous la plume du démographe français Alfred Sauvy, fait référence au bloc de pays homogènes non-aligné sur les États-Unis ou l'URSS. Aujourd'hui ce terme est désuet.

[3] Voir chapitre 1.

évoquer chez le lecteur des représentations qui pourraient influencer une bonne compréhension du propos.

2. L'auteur, Daryush Shayegan

Daryush Shayegan, né en 1935, fut professeur d'études indiennes et de philosophies comparées à l'université de Téhéran. Exilé à Paris, il écrit plusieurs essais sur le monde islamique et vit aujourd'hui entre Paris et Téhéran. Il fut un élève d'Henry Corbin et fréquenta également le cercle *Eranos*, en compagnie d'Henry Corbin, Gilbert Durand ou encore Carl Gustav Jung. Le livre que nous analyserons est en lignée directe avec son ouvrage *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (1982) dans lequel il ouvre la voie aux réflexions qu'il développe dans *Schizophrénie culturelle : Les sociétés islamiques face à la modernité* (2004). Notons que ce dernier titre est la réédition du livre nommé *Le regard mutilé* paru en 1989.

3. L'ouvrage

L'auteur débute son livre de la façon suivante : « cet ouvrage est un essai sur les distorsions de l'esprit dans les civilisations […] dont les structures mentales encore tributaires de la Tradition ont du mal à assimiler la modernité. »[4] De cette première phrase, nous pouvons tirer deux points essentiels. Tout d'abord, le texte que nous analyserons est un essai, c'est-à-dire une forme littéraire assez libre, ne reproduisant pas une méthodologie scientifique rigoureuse, cependant cet ouvrage se réclame d'une véritable profondeur théorique. Les notions élaborées reposent sur des textes éminemment connus des sciences sociales et se veulent dans la continuité d'une pensée cohérente.

Par la suite, nous apprenons que l'ouvrage portera sur des structures mentales liées encore à la tradition. Nous éclaircirons un peu plus bas l'acception que donne l'auteur de la tradition (point 7.1), mais pour le moment il nous faut dire qu'elle renvoie à l'univers du transcendant. Ainsi, les approches matérialistes, qui se concentrent sur « l'idée du développement immanent de l'univers et des êtres qui le composent »[5], ne sauraient être suffisantes pour bien saisir les différents enjeux soulevés par l'auteur. Selon ce dernier, la transcendance doit être prise en

[4] Shayegan, Daryush, *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 2008, p.7.
[5] Charbonnat, Pascal, *Histoire des philosophies matérialistes*, Syllepse, Paris, 2007, p.42

compte pour comprendre l'évolution des structures mentales, pour analyser le développement des idées.

Mais, là encore, des précisions s'imposent, l'auteur qui influence le plus Daryush Shayegan dans son analyse des idées est Michel Foucault. Avec ce dernier, il ne se s'agit pas d'une simple épistémologie, mais d'une véritable archéologie du savoir. L'arbre est la métaphore la plus connue afin d'imager la connaissance et plus généralement le monde des idées, ceci depuis la livre de la Genèse jusqu'à Diderot et Descartes. Ce dernier en fera une utilisation qui marquera profondément les esprits des siècles suivants. Selon Descartes, « toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences »[6] en l'occurrence la médecine, la mécanique et la morale. Selon cette métaphore, une connaissance germant au bout d'une branche n'est possible que grâce à la sève qui parcourt l'ensemble de l'arbre. Cette image marquera tellement l'imaginaire occidental, que Deleuze et Guattari parleront d'un « modèle arborescent. »[7] Dans son ouvrage *La lumière vient de l'Occident* (2005), Daryush Shayegan fait référence à ce modèle comme ayant grandement influencé « la collusion entre la philosophie et l'appareil d'État [qui] a été mise en œuvre pour la première fois au XIXe siècle avec la fondation de l'université de Berlin qui devient par la suite le modèle des études supérieures en Europe et aux États-Unis. »[8]

Avec l'approche de Michel Foucault, Daryush Shayegan choisit de se concentrer sur « le sol friable sur lequel reposent les idées. »[9] Ainsi, les structures mentales auxquelles fait référence l'auteur renvoient aux différentes formes et vitalités d'un arbre selon le sol sur lequel il croît.

4. Le rédacteur, Sylvain Odier

Comme le titre de l'ouvrage l'indique, Daryush Shayegan s'interroge sur les sociétés islamiques et plus spécifiquement sur « le monde irano-islamique. »[10] Alors que je[11] fus socialisé dans un univers moderne et occidental, très éloigné d'un pays ayant des racines islamiques, que je ne parle ni arabe, ni persan et que mon unique présence dans un pays où la population est à

[6] Descartes, *Principes de la philosophie* (sélection), lettre-préface, Vrin, Paris, 2009, p. 260.
[7] Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.
[8] Shayegan, Daryush, *La lumière vient de l'Occident*, l'Aube, La Tour d'Aigues, 2001, p.45.
[9] Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p.186.
[10] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.7.
[11] Le terme « je » sera utilisé lorsque des éléments relié à ma propre personne seront évoqués dans le texte, pour évoquer la construction du texte, le terme « nous » sera utilisé.

majorité musulmane se résume au trajet du touriste européen moyen, des questionnements émergent face à la position qu'occupe le rédacteur. À priori, aucun élément ne semble lier le rédacteur au sujet de l'ouvrage ; l'impact de la modernité sur les civilisations islamiques. Toutefois, tout n'est pas si simple. Et si par mon éducation basée sur un savoir arborescent, je me retrouvais au cœur du problème? Je laisse la question en suspens, mais face au livre en tant que tel, je possède plusieurs affinités.

Tout d'abord, premier point fondamental, le livre fut rédigé en français, ma langue maternelle. Ensuite, comme nous le verrons par la suite, Daryush Shayegan se réfère à des auteurs soit européens (Michel Foucault, Gustav Jung, Théodore W. Adorno) soit américains (Thomas Kuhn, Daniel Bell). Les références à la réalité du monde musulman sont rares dans le texte, ou en tout cas elles restent très accessibles à un non-initié.

Mon intérêt principal envers le livre de Daryush Shayegan est qu'il cherche des explications à la cohabitation entre la tradition et la modernité. Outre les notions spécifiques à l'ouvrage, ce texte me semble ouvrir un champ riche de réflexion, il rejoint mes intentions de mieux cerner la complexité d'une réalité tiraillée entre les exigences pressantes de la modernité et les acquis millénaires de la tradition.

Finalement, ayant effectué un baccalauréat en science politique, j'ai été très intéressé aux nombreuses évocations que l'auteur effectue sur la situation politique de l'Iran et plus généralement des pays de l'ANAO[12] (Afrique du Nord, Asie de l'Ouest).

5. Sujet traité

Plus que de présenter un ouvrage, le présent mémoire se penche sur une notion bien spécifique traitée par le livre *Schizophrénie culturelle : Les sociétés islamiques face à la modernité*. Daryush Shayegan développe la notion de placage, pour éclairer la complexité des rapports entre la modernité et la tradition. Plus spécifiquement, selon Shayegan, le placage qui permet de « concilier épistémologiquement deux paradigmes hétéromorphes. »[13] Le terme « hétéromorphe », antinomique du terme isomorphe renvoie à un vocabulaire des sciences naturelles évoquant la forme très différente que peuvent revêtir des individus de la même

[12] Le terme ANAO est utilisé pour éviter d'employer des termes aux relents impérialistes comme Moyen-Orient, Voir Brodeur, Patrice, dans R. Crépeau (dir), *Religions et politiques internationales*, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2009.
[13] *Ibid*., p.121.

espèce. Les paradigmes[14] en question étant la modernité et la tradition. Daryush Shayegan continue la définition de sa notion de la façon suivante : elle est « une opération souvent inconsciente par laquelle on raccorde deux mondes décalés pour les intégrer dans le tout cohérent d'une connaissance. »[15] Ainsi le placage, est l'intégration inconsciente du paradigme de la tradition et du paradigme de la modernité au sein d'une seule connaissance.

L'exemple type de placage, qui fut l'objet d'un livre de Daryush Shayegan (*Qu'est-ce qu'une Révolution religieuse*), est la pensée qui mena au coup d'état[16] contre le Shah d'Iran en 1979. Comme l'indique l'auteur, l'Iran fut victime, à ses yeux, d'une révolution religieuse. Dans ce processus, l'auteur perçoit une idéologisation de la tradition religieuse iranienne, ce qui représente un placage, car l'auteur perçoit l'idéologie comme une invention moderne, assumant « dans notre monde la même fonction que les mythologies dans un monde archaïque. »[17]

Bref, le placage serait un outil de compréhension des événements ou des positionnements intellectuels contemporains chevauchant modernité et tradition. La définition que nous donnerons du couple modernité/tradition aidera à mieux saisir cette notion.

Pour l'instant, indiquons que cette notion de placage est le véritable cœur de notre travail. Les pages qui suivront seront dédiées à expliquer de façon approfondie cette notion, à comprendre sur quels fondements théoriques elle s'appuie et également à évoquer l'espace qu'une telle notion ouvre. La notion de placage étant un outil d'analyse, nous verrons également quelle utilisation en fait l'auteur.

6. Question prévenante[18] et problématique

Les rapports entre la tradition et la modernité ont fait couler énormément d'encre. Bien des auteurs ont essayé de répondre aux questionnements que suscite ce fameux couple. L'essai de Daryush Shayegan est d'une certaine manière une tentative de réponse à une vieille question

---

[14] Nous définirons ce terme au point 3.2
[15] *Idem*.
[16] Nous choisissons consciemment d'orthographier le mot état sans « é » majuscule dans une volonté de ne pas sacraliser cette forme de polité.
[17] Shayegan, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les presses d'aujourd'hui, Saint-Étienne-de-Lauzon, 1982, p.179.
[18] Le terme pré-venante sera définit au point 2.3

élaborée par Max Weber (1864 -1920), père de la sociologie (avec Émile Durkheim et Auguste Comte), qui marqua si profondément toute recherche en sciences sociales au XXe siècle.

Dans l'Avant-propos de l'étude sur les religions, texte datant de 1920, Max Weber pose cette question restée célèbre : « Pourquoi dans ces pays [Inde, Chine, encore sous l'emprise de la tradition] le développement de la science, de l'art, de l'État, de l'économie n'a-t-il pas emprunté les voies de la rationalisation qui sont propres à l'occident? »[19]

Weber concentra sa réponse sur l'éclosion de la bourgeoisie occidentale et sur la naissance du capitalisme, mais avec cette question et son œuvre en général, il questionnera le siècle à venir ; comment trouver une explication à ce schisme qui semble s'être produit entre la civilisation occidentale, incarnant la modernité et le reste de la planète, encore fidèle à la tradition? Avec l'ouvrage analysé, Daryush Shayegan s'inscrit clairement dans l'héritage de ce vieux débat. À sa manière, il tente d'offrir un nouvel éclairage. Sa particularité, il va la chercher dans les structures mentales. Selon l'auteur, la réponse à la question de Weber se trouve dans le refus des sociétés traditionnelles à modifier la nature du sol où pousse leur arbre de savoir.

Outre les liens entre tradition et modernité, l'on ressent fortement l'influence des préoccupations de l'auteur sur la situation politique de l'Iran dans son œuvre. Plusieurs de ces textes semblent chercher des explications à la révolution dite « islamique » de 1979.

Toute la problématique de ce mémoire sera de discuter la pertinence de la notion de placage et surtout la conception qu'elle donne de la modernité et de la tradition.

Cela nous permettra de juger si la réponse fournie par Daryush Shayegan au fameux questionnement soulevé par Weber est pertinente.

7. Définitions

Il est temps de clarifier ce que nous entendons par l'emploi des termes tradition et modernité. Nous définirons ces termes selon les positionnements de Daryush Shayegan. Ces deux termes se révéleront d'une importance cruciale durant ce travail, ainsi il est essentiel de

[19] Weber, Max, *Sociologies de religions*, Gallimard, Paris, 1996, p.502.

bien délimiter leur sens. En effet, étant si génériques, ils peuvent renvoyer à une multitude de représentations.

Dans notre démarche de définition, suivant la voie de l'auteur, nous écartons volontairement la conception matérialiste, qui, rappelons le, est « une idée de l'idéal de la matière, où celle-ci est conçue comme pleinement capable d'engendrer et d'élaborer les différents modes de l'être. »[20] Ainsi, nous n'aborderons pas par exemple les modes de production, il ne sera point question du servage et du capitalisme.

Ce qui nous permettra de définir la tradition et la modernité se révélera être l'acquisition de la connaissance : quels sont les chemins empruntés pour accéder à la connaissance, et plus largement quelle est la représentation que chaque époque se fait de la réalité et du monde.

7.1 La tradition

La tradition est souvent mal connue, étant souvent assimilée à la coutume et à l'habitude. « Étymologiquement, la tradition renvoie à l'idée de transmission et inclut dans l'extension de son concept l'idée de transmission de connaissance, pratiques, techniques, lois, formes et de nombreux autres éléments de nature orale ou écrite. »[21] Suites à ces informations étymologiques, Seyyed Hossein Nasr donne la définition suivante de la tradition, elle

> signifie les vérités ou principes d'origine divine révélés ou dévoilés à l'humanité et, en fait, à tout un secteur cosmique, par l'intermédiaire de divers messagers, prophètes, *avatâras*, Logos ou autres médiations, de même que tous les prolongements et les applications de ces principes dans divers domaines dont la loi et la structure sociale, l'art, le symbolisme, les sciences, y compris de toute évidence la Connaissance suprême et l'ensemble des moyens y conduisant.[22]

Devant une telle définition, l'on pourrait assimiler la tradition à la religion, ce qui serait pertinent puisque, selon Nasr, « toutes les religions authentiques sont des mondes traditionnels. »[23] Cependant, il faut bien distinguer une tradition et la Tradition[24], en effet chaque religion authentique, que ce soit le Judaïsme, l'Islam, l'Hindouisme ou le Christianisme, est une tradition

---

[20] *Histoire des philosophies matérialistes*, *op. cit*, p.42.
[21] Nasr, Seyyed Hossein, *La connaissance et le sacré*, L'Age de l'Homme, Lausanne, 1999, p.63.
[22] *Ibid*., p.64.
[23] *Ibid*., p.63.
[24] Nous écrivons "Tradition" avec un "t" majuscule, pour bien différencier la Tradition et les traditions. Nous parlerons plus précisément de la Tradition au chapitre 7.

de la Tradition. Pour l'être humain, la tradition se révèle être hétéronome, c'est-à-dire qu'il la reçoit de l'extérieur. Dans le monde physique, c'est la finalité qui explique les phénomènes.

Le sacré, la vérité sont inséparables de la tradition. Il est difficile de mentionner la Tradition sans pénétrer les diverses traditions qui la formalisent, et ainsi prendre le risque de mentionner une caractéristique relative à une ou deux traditions seulement. Toutefois, présentons un aspect précis qui nous permet de mieux exprimer la forme que peut revêtir la tradition. La structure ternaire (corps, âme, esprit) se retrouve dans de multiples traditions[25], selon Daryush Shayegan, cette triade correspond

> sur le plan macrocosmique [aux] trois mondes des phénomènes sensibles, de l'imagination et de l'Esprit, de sorte que l'idée d'homologie (ou analogie des rapports) […] ne s'étend pas uniquement aux rapports qui régissent l'homme et l'univers, mais englobe aussi, grâce à un réseau de sympathie universelle, les couleurs, les formes, les états de conscience.[26]

Au sein de la tradition, nous retrouvons une unité parfaite ; l'ensemble de l'univers n'est qu'un, où chaque représentation est un symbole de la présence divine.

Ces quelques notions nous permettent de saisir l'acception que donne l'auteur à ce terme, retenons particulièrement l'aspect hétéronome de la tradition pour l'être humain, l'importance de la transmission et les vérités divines qu'elle comporte.

7.2 La modernité

L'émergence de la modernité est un processus historique qui s'étale sur plusieurs siècles, du XVIIe au XIXe[27] siècle. Avec la modernité, l'être humain acquiert son autonomie et va complètement redéfinir sa perception du monde. Galilée (1564-1642) est souvent dépeint comme ayant fait basculer le monde vers la modernité, car c'est sous sa plume que l'explication des phénomènes naturels est ramenée de la finalité à la causalité, ce qui ouvrira la voie au déterminisme[28]. Les théories décolonialistes lient son émergence à la conquête de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492[29].

---

[25] *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, *op.cit*., p.34

[26] *Ibid*., p.33.

[27] Certains perçoivent son émergence dès le XIIIe siècle, voir Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1985.

[28] Rappelons que le déterminisme peut être résumé à cette citation de Pierre-Simon Laplace : « Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent […] embrasserait dans la même formule les mouvements

Selon Daryush Shayegan, c'est le terme de désenchantement (*Die Entzauberung*) popularisé par Max Weber qui explicite le mieux le phénomène de la modernité. « Ce phénomène fut comme on le sait une des prémisses fondamentales à partir desquelles l'idée même de nature profane, quantifiable, déterminable mathématiquement fut rendue possible. »[30] Le désenchantement, que Weber lie à l'émergence du rationalisme[31], peut également être rapproché de la démythologisation du monde. Les mythes, qui revêtaient une si grande importance dans la vision traditionnelle, racontaient, selon Mircea Eliade, « comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution.»[32] À présent, avec la modernité, les mythes sont perçus de façon sceptique. Déchus, les mythes deviennent de simples histoires. C'est ainsi que l'on peut parler d'une approche évhémériste[33] de la vision moderne du monde. Le désenchantement sévit sur tous les niveaux de l'existence, des rapports humains à la conception de la nature. Une fois vidé de sa substance magique, le monde devient une étendue géométrique définie par des lois mathématiques[34], le monde perd son infinitude pour acquérir un caractère fini.

La notion de temps prend également une nouvelle forme, avec la modernité il perd son aspect cyclique pour prendre place dans l'histoire. Thierry Hentsch use d'une métaphore mécanique pour expliquer la nouvelle conception du temps, « à l'ère de la vapeur et du machinisme, Hegel [1770 - 1831] invente le moteur de l'histoire. » À l'ère de la modernité, « l'unité de la société n'est ni le groupe, ni la corporation, ni la tribu, ni la cité, mais l'individu. »[35]

Pour résumer, l'acception que donne l'auteur à la modernité renvoie à la réalité d'un monde où l'être humain, unité centrale de la société, a récupéré son autonomie, évoluant dans une nature désenchantée, où la causalité remplace la finalité dans l'explication des phénomènes

---

des plus grands corps de l'Univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. ». Lecourt, Dominique, sous le direction de, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Quadrige / PUF, Paris, 2006, p.351.

[29] Grosfoguel, Ramón, *Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale*, Multitudes (n°26), 2006, p. 51-74.

[30] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.35.

[31] Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2003.

[32] Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963, p.17.

[33] Doctrine historique selon laquelle les dieux de la mythologie étaient des personnages humains divinisés après leur mort (Petit Robert).

[34] *Ibid*., p.79.

[35] Bell, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p.26.

naturels, où le temps se transforme en linéarité historique et où l'intelligence se limite à la simple raison, résumée, comme le dit René Guénon, à un « moyen d'agir sur la matière et de la plier à des fins pratiques. »[36]

7.3 Le moment cartésien

Le dernier terme que nous voulons définir, le moment cartésien, est un concept qui nous sera utile tout au long de ce travail. Ce terme est utilisé par Michel Foucault (*l'herméneutique du sujet*) pour souligner la place originelle de l'évidence dans la démarche philosophique cartésienne[37], et de façon plus générale pour indiquer l'exclusion du principe du souci de soi « du champ de la pensée philosophique moderne. »[38]

Nous utiliserons le moment cartésien pour désigner la rupture entre la tradition et la modernité, un peu dans la même idée que Michel Foucault. Pour que la notion de placage fonctionne, la tradition et la modernité se doivent d'être hétéromorphes, le moment cartésien marque ainsi la rupture. Cependant, il ne doit pas être perçu comme une date précise à un emplacement précis, mais bien plus comme un processus inconscient, ou pour reprendre la métaphore de l'arbre, comme un changement chimique de la terre d'où fleurissent les idées.

8. Déploiement

Maintenant que nous avons défini le contexte de notre analyse et clarifié nos concepts principaux, nous allons évoquer la manière dont notre travail va se déployer.

Notre mémoire comporte deux parties, découpées en plusieurs chapitres. Dans la première partie, nous discutons, dans un premier temps, de notre position d'herméneute et plus largement de l'herméneutique qui se révélera être notre méthode de travail (chapitre 1). La suite de la première partie sera consacrée à l'analyse de la notion de placage. Nous étudions les concepts qui la forment au chapitre 2, son application au chapitre 3, puis, au chapitre 4, nous voyons quelle utilisation en fait l'auteur.

Dans la seconde partie, nous empruntons le chemin ouvert par le texte, nous réfléchissons à la hiérarchisation des épistémès (voir point 3.3), nous expliquerons la structure de cette partie

[36] Guénon, René, *Orient et Occident*, Véga, Paris, 1976, p.19.
[37] Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, p.16.
[38] *Idem*.

en temps voulu. En effet, une bonne compréhension de son déploiement requiert plusieurs éléments qui seront développés tout au long de la première partie.

La conclusion reprend les divers éléments soulevés tout au long de ce mémoire en plus de proposer des nouvelles voies de compréhension aux enjeux liant le couple tradition/modernité.

Chapitre 1- L'herméneutique

La notion de « placage » prend place dans un texte nommé *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*. Expliquer, éclairer, comprendre, supposer, décrire, autant d'attitudes possibles que nous pouvons adopter face à ce texte. Toutefois, il existe un positionnement, naguère art, aujourd'hui voguant entre méthode et critique qui tente de compiler ces différentes postures afin de mettre en valeur toute la richesse qu'un texte peut révéler, cette posture est évidemment celle de l'herméneutique. Lors de ce présent travail académique, qui propose l'analyse d'un texte, l'herméneutique jouera le rôle de méthode. C'est elle qui structura notre mémoire, c'est elle qui nous mènera aux profondeurs de l'analyse, aux subtilités du texte et de notre démarche. Cependant, soyons clair, l'herméneutique n'est pas une méthode stricte, mieux vaut la voir comme un chemin que nous allons emprunter ensemble.

Mais avant de voir comment l'herméneutique nous permettra d'aborder notre texte, revenons un peu sur son histoire et ses complexités contemporaines.

1.1 L'herméneutique : de l'art à la critique

Dans sa première acception, au sens chronologique du terme, l'herméneutique pouvait être comprise comme « l'art de la compréhension »[39]. Jusqu'au moment cartésien, «les livres intitulés "Herméneutique" avaient la plupart du temps un caractère purement pragmatique et occasionnel et aidaient à la compréhension de textes difficiles en fournissant une élucidation de passages difficilement compréhensibles. »[40] Lorsque H.-G. Gadamer emploie ses termes, il cherche à expliquer l'évolution de l'acception donnée au terme herméneutique au tournant du romantisme allemand et de l'époque des lumières[41]. Il faut donc replacer cette citation dans un contexte européen, voir germanique et évidemment chrétien.

À l'époque évoquée par Gadamer, puisque les textes les plus obscurs et surtout les plus ambigus étaient des textes sacrés, l'herméneutique était avant tout reliée au domaine de la

[39] Gadamer, Hans-Georg, *L'art de comprendre*, Aubier Montaigne, Paris, 1982, p.127.
[40] Gadamer, Hans-Georg, cité dans Couturier, Fernand, *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir*, Corporation des Éditions Fides, Paris, 1990, p.58.
[41] Toute comme état, nous choisissons d'orthographier « lumière » sans majuscule pour ne pas sacraliser cette période.

théologie[42]. Ce point est fort important, car Gadamer nous indique que l'herméneutique « n'était pas simplement un art (*Kunstlehre*), mais englobait en même temps une doctrine de foi. »[43] Cet usage de l'herméneutique changera radicalement avec l'émergence de « la conscience historique des Lumières et du romantisme. »[44] Peu à peu, ce qui était perçu comme un art de la compréhension va se transformer en théorie de la compréhension, dénudé de tout aspect spirituel.

Selon Gadamer, dans cette période de grands changements de représentations du monde, c'est le développement du doute et de la critique radicale, incarnée dans la personne de Friedrich Nietzsche, qui va pousser l'herméneutique à changer, « désormais, interprétation ne signifiera plus seulement l'explication du sens propre d'un texte difficile : interprétation devient une expression pour le retour en arrière des phénomènes et des données manifestes. »[45] Dans ce grand chambardement de positionnement face à un texte, la notion même de comprendre va évoluer. La simple description de la structure interne d'un texte et la simple reproduction de la pensée de l'auteur ne seront plus suffisantes, à présent « le point capital de tout comprendre concerne le rapport objectif qui réside entre les énoncés du texte et notre propre compréhension de la chose en question. »[46] L'interprétation comporte ainsi une nouvelle conception de la compréhension, mais surtout intègre le concept radicalement nouveau et fondamental de l'auto-compréhension. Plus qu'une simple évolution de l'interprétation, l'herméneutique va se transformer en véritable philosophie avec ses théories et évidemment ces grands penseurs, Habermas, qui la définira d'ailleurs comme critique[47], Husserl, , Heidegger, Ricœur, Gadamer, etc.

1.2 L'herméneutique philosophique.

Il n'est guerre opportun de vouloir ici pénétrer les méandres de l'herméneutique philosophique, toutefois nous allons nous y frayer un chemin afin de saisir comment l'herméneutique nous permettra de structurer notre réflexion lors ce présent mémoire.

---

[42] A noter également la présence importante de l'herméneutique dans le domaine juridique.
[43] *Ibid*., p.59.
[44] *L'art de comprendre*, *op.cit*., p.127.
[45] *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir*, *op.cit.*, p.65.
[46] *Ibid*., p.63.
[47] Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, p.240.

La philosophie herméneutique est rattachée indéniablement à la notion de langage et à cette conception de la réalité émise par Platon, que Habermas cite dans un de ces textes en la reprenant d'ailleurs de Gadamer : « tout ce qui est se reflète dans le miroir du langage. »[48] Ainsi, l'herméneutique moderne aura pour objet le langage, en y visant une compréhension du sens. Cette recherche peut se tenir à plusieurs niveaux : « la compréhension du sens vise les contenus sémantiques du discours, mais aussi les significations fixées par l'écrit ou contenues dans des systèmes de symboles non linguistiques. »[49] Ce que nous retiendrons de cette citation d'Habermas, c'est que la forme écrite est perçue comme une fixation de signification. Nous retrouvons cette conception du texte dans la perception de Ricœur s'exprimant ainsi : « appelons texte tout discours fixé par l'écriture. »[50]

Si un texte est une fixation de signification, nous comprendrons aisément que la force de l'herméneutique sera de mettre à jour ces significations. Comme nous l'avons vu plus haut cette mise à jour se fera par le biais de la compréhension (actualisée) et également de l'auto-compréhension. La prise en compte de ces deux volets, particulièrement celui de l'auto-compréhension, va amener l'herméneutique vers de nouveaux rivages. « À l'encontre de l'herméneutique traditionnelle, […] l'herméneutique philosophique s'intéresse davantage aux questions qu'aux réponses. Ou mieux encore, […] elle interprète des énoncés comme étant des réponses à des questions qu'il s'agit de comprendre. »[51]

Appliquée à notre cas, l'herméneutique nous a conduit à nous interroger sur la question pour laquelle la notion de placage est la réponse. Ce questionnement est très stimulant, mais également à bien des égards enivrant. Ne risquons-nous pas de nous perdre dans cette recherche de questions? Ne serait-ce pas plus raisonnable de décrire le positionnement de Daryush Shayegan et d'en extrapoler quelques conclusions?

En réalité, il ne faut pas s'apeurer d'une telle prétention, tant l'herméneutique balise le chemin et offre plusieurs outils pour ne pas tomber dans une psychologisation outrancière de l'interprétation.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, mais dans un premier temps voyons ce que l'auto-compréhension ouvre comme possibilités. Dans un second temps, nous verrons la

---

[48] *Ibid.*, p.247.
[49] *Ibid.*, p.239.
[50] Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1998, p.154.
[51] *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir*, *op.cit.*, p.72.

distinction qu'offre la compréhension et comment cette dernière peut baliser les envolées de la première.

1.3 L'auto-compréhension

Pour la nouvelle herméneutique, « exposer [seulement] le clair contenu de l'énoncé »[52] n'est pas suffisant, n'est plus satisfaisant. L'autoréflexion a marqué de son empreinte l'herméneutique, « c'est une des intuitions fructueuses de l'herméneutique moderne que chaque énoncé doive être regardé comme une réponse à une question et que la seule voie pour comprendre un énoncé consiste à parvenir à la question qui laisse voir que l'énoncé est une réponse. »[53] C'est par cette approche que Gadamer expose la notion de question pré-venante (*vorgängig*). Question qui préexiste donc au texte. Elle sera cette quête de sens qu'ouvre un énoncé. Le travail d'analyse se fera à présent en amont du texte, en tentant d'expliquer le contexte de l'énoncé. La « question pré-venante a sa propre orientation de sens et on ne peut absolument pas y accéder à partir d'un écheveau de motivations d'arrière-plan, mais bien en atteignant à des contextes de sens plus larges qu'embrasse la question et qui sont inscrits dans l'énoncé. »[54]

Le positionnement face au texte a changé et il devient une véritable responsabilité de ne pas occulter le contexte de rédaction de l'énoncé. Et aux septiques d'une telle démarche, à ceux qui perçoivent un texte comme une entité autonome, Gadamer répond : « il n'y a absolument rien d'artificiel à réfléchir aux présuppositions cachées […]. C'est artificiel de se présenter que des énoncés tombent du ciel et qu'ils peuvent être soumis au travail de l'analyse sans qu'on prenne le moindrement en considération pourquoi ils sont dits et en quelle manière ils sont réponses à quelque chose. »[55]

Cependant, une trop grande marge de manœuvre laissée à l'interprétant pourrait amener le texte sur des terrains absolument non voulus par l'auteur. Et face à ce danger, Gadamer se positionne de la façon suivante : « Rendre conscient de présupposés cachés ne veut pas […] dire éclairer des présupposés inconscients au sens de la psychanalyse, mais cela signifie rendre

[52] *Ibid*., p.73
[53] *Ibid*., p.72.
[54] *Idem*.
[55] *Idem*.

conscient de présuppositions et d'implications non claires qui se cachent dans une question qui surgit. »[56]

Fine frontière entre la rigueur d'analyse faisant ressortir les « implications non claires » d'un texte et le danger de vouloir pénétrer l'inconscient de l'auteur. Cette distinction fait partie intégrante de la méthode herméneutique et nous nous astreindrons à bien respecter ce précepte tout au long de notre mémoire.

Conscient de ce danger, l'implication personnelle devra tout de même se faire, car avant tout il faudra bien se demander pourquoi un énoncé suscite l'intérêt. Selon Gadamer, la communication d'un fait par un texte ne saurait être suffisante pour expliquer l'intérêt porté à un texte. « Nous devons au contraire aller en arrière de ces prétendus faits afin de réveiller ou de présenter à notre conscience notre intérêt pour ces faits. »[57] Ainsi ce n'est pas forcément la réponse du texte qui mérite attention, mais bien l'intérêt, voir l'émotion suscitée par la complexité des questions pré-venantes.

Gadamer poursuit sa description de l'auto-compréhension en amenant son analyse sur l'origine de l'intérêt porté à un texte. Dans le processus d'un mémoire de maîtrise, ce point prend une dimension bien particulière, car l'on peut en toute légitimité se demander pourquoi le rédacteur de ce travail a passé plusieurs années à tourner autour d'un seul texte? Gadamer porte une explication aussi concise que précise. « Sans une tension interne entre nos attentes de sens et les conceptions partout courantes et sans un intérêt critique porté aux opinions généralement prévalentes, il n'y aurait tout simplement pas de question. » Voici donc le terme clef, la tension interne qui pousse l'interprétant vers l'avant, stimulé par la critique, il cherche à saisir la nature du décalage entre ses propres attentes et les conceptions partout courantes.

Évidemment, le processus aura toujours ses zones d'ombres et dans la perspective de ce présent travail, le rédacteur tient à s'aligner sur cette citation de Gadamer, se reconnaissant absolument dans le « nous ».

> Il n'est pas possible d'imaginer que nous arrivons à un parfait éclaircissement des impulsions ou des intérêts qui sous-tendent nos questions. Mais c'est quand même une tâche légitime que d'éclaircir dans la mesure du possible ce qui gît à la base de notre intérêt. C'est seulement lorsque nous y retrouvons nos propres questions que nous pouvons espérer comprendre les énoncés qui nous retiennent.[58]

---

[56] *Ibid*., p.74.
[57] *Ibid*., p.72.
[58] *Ibid*., p.74.

L'herméneutique moderne exige ainsi une forme d'intégrité de l'interprétant, car c'est uniquement après avoir avoué les véritables motivations nous poussant vers un texte, que nous pourrons prétendre à sa compréhension. De plus, la qualité de l'analyse se révélera à cette capacité de lier les questions prévalentes à la nature propre du texte.

Sous cet angle comprendre est plus « que l'application experte d'un savoir-faire. Il est toujours aussi acquisition d'une compréhension de soi élargie et approfondie. »[59] Chemin semé d'embûches, qui fait dire à Gadamer que « comme l'agir, le comprendre demeure toujours une entreprise hasardeuse. »[60] Hasardeuse certes, mais si réalisée avec calme, humilité et rigueur peut mener à une véritable forme de savoir.

Selon Gadamer,

> On doit absolument concéder que le processus herméneutique, précisément parce qu'il ne se contente pas de seulement vouloir saisir ce qui est dit ou ce qui est là, mais revient sur nos intérêts et nos questions qui nous dirigent, permet d'atteindre [la compréhension] à une bien moins grande sécurité que les méthodes des sciences de la nature. Mais lorsque l'on reconnaît que comprendre est une aventure, on voit en même temps qu'il offre des chances particulières. Il peut contribuer d'une manière spéciale à élargir nos expériences humaines, notre connaissance de nous-mêmes et l'horizon de notre monde.[61]

1.4 La compréhension, entre expliquer et interpréter

Outre l'auto-compréhension et sa tendance poussant l'herméneute à s'approprier le texte, une herméneutique rigoureuse, source méthodologique dans un travail académique, se doit de révéler une autre dimension, celle de la recherche d'une structure dans le texte. C'est en se basant sur la réflexion de Paul Ricœur, que nous trouverons cet aspect.

Dans l'ouvrage *Du texte à l'action*, Ricœur revient sur la vieille confrontation entre expliquer et comprendre instituée par Dilthey dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Rappelons, que ce dernier, perçoit une opposition exclusive entre ces deux termes, l'un (expliquer) renvoie aux sciences de la nature, alors que l'autre (comprendre) renvoie aux sciences de l'esprit. Dans une réflexion sur l'herméneutique Ricœur évoque ce fameux conflit, car selon lui, « l'interprétation

---

[59] *Ibid.*, p.75.
[60] *Idem*.
[61] *Ibid.*, p.76.

[est] une province particulière de la compréhension. »[62] Afin de dépasser cette vieille querelle, Ricœur étudie « la recherche d'une étroite complémentarité et réciprocité entre explication et interprétation, »[63] il cherche à résoudre le tiraillement qui déchire l'herméneutique entre « sa tendance psychologisante et sa recherche d'une logique de l'interprétation. »[64] Pour sortir de cet imbroglio, Ricœur cherche le rapprochement de l'objectif et du subjectif, car « l'exigence scientifique pousse à une dépsychologisation. »[65]

Un aspect plus objectif doit donc s'inscrire dans la démarche herméneutique, cet aspect sera relatif à la recherche d'une structure dans le texte. Pour assurer une complémentarité entre expliquer et interpréter et non plus une opposition exclusive, Ricœur propose la définition suivante de ces deux termes : « expliquer, c'est dégager la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte ; interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'*orient* [*sic*.] du texte. »[66]

Cette approche de l'herméneutique écarte une « opération subjective de l'interprétation comme acte *sur* le texte [pour] une opération objective de l'interprétation qui serait l'acte *du* texte. »[67]

Passer de *sur* à *du* est une nuance subtile, mais déterminante pour une bonne appropriation du texte, car appropriation il y a toujours, mais dans de telles conditions elle « perd alors de son arbitraire dans la mesure où elle est la reprise de cela même qui est à l'œuvre, au travail, en travail, c'est-à-dire en gésine de sens, dans le texte. »[68]

Ricœur confère par cette approche une dimension plus objective à l'herméneutique, cette pratique gagne ainsi en respectabilité. L'herméneute, sous cet angle, ne peut plus réclamer une identification au texte, qui selon Ricœur, a fait beaucoup de mal à la théorie de la compréhension, car dans cette perspective « il s'agissait toujours d'abord d'appréhender une vie psychologique étrangère derrière un texte. »[69]

À présent, l'interprétant aura une méthode à appliquer, le dégagement de la structure, tout en gardant une dimension intuitive, il sera à la recherche du monde que le texte déploie devant

[62] *Du texte à l'action*, *op.cit*., p.154.
[63] *Ibid*., p.159.
[64] *Ibid*., p.161.
[65] *Ibid*., p.162.
[66] *Ibid*., p.175.
[67] *Idem*.
[68] *Ibid*., p.178.
[69] *Ibid*., p.187.

lui. Pour reprendre la belle tournure de Ricœur, « le dire de l'herméneute est un re-dire qui réactive le dire du texte. »[70]

1.5 L'énoncé, station d'une réflexion

Comme nous venons de le voir, on peut distinguer dans l'herméneutique moderne trois phases temporelles. Ces trois étapes se révéleront être la structure de notre travail, elles joueront le rôle de plan méthodologique.

La première précède le texte, elle comporte l'interrogation de l'herméneute à ses propres intérêts. Selon l'approche qu'un énoncé est à considérer plus comme une réponse qu'une question, la période précédant le texte comprendra la formulation de questions pré-venantes, exactement ce que nous avons effectué au point 6 de l'introduction.

La deuxième phase renvoie à l'analyse du texte. Comme nous l'a enseigné Ricœur, l'herméneutique se doit de comporter une analyse plus objective, qui débouche à une analyse de la structure du texte. Ainsi, rapportant cela à notre travail, nous consacrerons les prochains chapitres à saisir la structure du texte et comment il se consolide autour de la notion de placage.

Finalement dans un troisième temps, nous explorerons, ce qui se révèle la plus grande richesse de l'herméneutique, le champ qu'ouvre le texte, nous pénétrerons l'hasardeux processus de la compréhension. Pour reprendre les mots de Ricœur, nous réactiverons les dires du texte selon nos questionnements intérieurs, nos questions pré-venantes. Remémorons-nous les propose de Gadamer, ce processus qui « peut contribuer d'une manière spéciale à élargir nos expériences humaines, notre connaissance de nous-mêmes et l'horizon de notre monde. »[71]

À présent, il est temps de nous approprier *hic* et *nunc* l'intention du texte et de pénétrer sa structure.

[70] *Ibid*., p.178.
[71] *Ibid*., p.76.

Chapitre 2 - La notion de placage

Ce présent chapitre, au sein de notre processus herméneutique, comportera une analyse objective de la structure du texte. Pour se faire, nous définirons la notion de placage telle qu'elle est présentée par l'auteur en nous appuyant sur les concepts qui l'a fondent.

2.1 La notion de placage

De la notion de placage, nous avons indiqué dans l'introduction qu'elle permet de « concilier épistémologiquement deux paradigmes hétéromorphes »[72] et qu'elle est « une opération souvent inconsciente par laquelle on raccorde deux mondes décalés pour les intégrer dans le tout cohérent d'une connaissance. »[73] Notion charnière de son ouvrage, l'auteur consacre plusieurs pages à sa description. Citons un large extrait nous expliquant le fonctionnement du placage :

> Le placage peut opérer de deux manières opposées, mais dont les résultats se révèlent plus ou moins identiques. Il peut plaquer soit un discours nouveau (moderne) sur un contenu ancien, soit, au contraire, rabattre un discours ancien (traditionnel) sur un fond nouveau. Dans un premier cas, nous aurons l'occidentalisation (vu que la modernité a partie liée avec l'Occident[74]) et dans le deuxième cas l'islamisation […].Ces deux opérations semblent être contradictoires, mais elles sont apparentées dans leur dénouement : elles aboutissent toutes au même phénomène : la *distorsion.*[75]

Avec cette citation, nous apprenons que la notion de placage peut très bien être réversible. Voyons deux exemples types (un pour chaque versant du placage) donnés par l'auteur pour clarifier son propos.

Commençons par le premier versant du placage, celui où un discours moderne est plaqué sur un contenu ancien (l'occidentalisation). Selon l'auteur lorsque « des intégristes allemands, des soufis britanniques, des Suisses musulmans guénoniens et des Français entichés d'un " Islam de bon ton, riche en attraits culturels " »[76] choisissent la voie de la tradition, ils le font avec une conception de l'Islam qui revoie « à la nostalgie de l'âge d'or »[77] qu'ils plaquent sur « plusieurs

[72] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.121.
[73] *Idem.*
[74] Nous évoquerons ce raccourci en temps voulu.
[75] *Ibid*., p.122.
[76] *Ibid*., p.118.
[77] *Ibid*., p.120.

siècles de laïcité et de sécularisation. »[78] Dans l'autre sens, lorsque le discours traditionnel est plaqué sur un fond moderne (l'islamisation), l'auteur donne un exemple qu'il tire d'un de ses ouvrages précédents (*Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*), « voulant se dresser contre l'Occident, [l'Islam] s'occidentalise ; voulant spiritualiser le monde, elle se sécularise ; et voulant nier l'histoire, elle s'y enlise complètement. »[79] Les deux directions du placage mènent à une distorsion, « peu importe la nature du placage accompli, laïque ou religieux, le résultat sera l'entre-deux. Ou bien le discours sera "en avance" sur le fond plaqué ou bien il sera "en retard" sur lui, mais il ne sera jamais conforme à la réalité. »[80]

Pour une compréhension exhaustive et précise de la notion de placage, il faut s'attarder sur sa situation *interépistémique*. En effet, c'est sa position de porte-à-faux entre deux épistémès qui lui fait déboucher sur une distorsion. Comme l'explique l'auteur « pris en tenaille entre l'herméneutique des symboles[81] et l'historicité […] tous les bricolages imaginables »[82] deviennent possibles.

Pour véritablement assimiler cette situation *interepistémique*, nous allons devoir présenter deux notions fondamentales ; le concept de paradigme chez Thomas Kuhn et le concept d'épistémè chez Michel Foucault.

Après avoir présenté ces deux concepts, nous pourrons poursuivre notre présentation de la notion de placage.

2.2 Le paradigme selon Thomas Kuhn :

Thomas S. Kuhn (1922-1996), professeur au Massachusetts Institute of Technology (MIT), rédige, en 1966, un ouvrage intitulé *La Structure des révolutions scientifiques*, qui influença grandement la discipline de l'histoire des sciences, mais également les sciences humaines et sociales. En effet, dès les premières pages, Kuhn remet en cause une conception de la science largement partagée en indiquant que, selon lui, elle n'est pas un processus d'accumulation[83].

---

[78] *Idem*.
[79] *Ibid*., p.124-125.
[80] *Ibid*., p.122.
[81] Voir définition de l'herméneutique avant le moment cartésien au chapitre précédent.
[82] *Ibid*., p.118.
[83] Kuhn, Thomas S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 2008, p.19.

Pour se permettre une telle affirmation, Kuhn fait la distinction entre la science et la science normale. Selon Kuhn, cette dernière est belle et bien cumulative, mais elle ne se développe qu'après l'énonciation d'un paradigme, fameux concept repris par notre auteur.

Kuhn nous apprend que dans son acception classique, le paradigme permet « de reproduire des exemples dont n'importe lequel pourrait, en principe, le remplacer. »[84] En grammaire, « *amo, amas, amat* est un paradigme parce qu'il met en évidence le modèle à utiliser pour conjuguer un grand nombre de verbes latins, par exemple *laudo, laudas, laudat*. »[85]

Par contre, en science, selon Kuhn, le paradigme est « rarement susceptible d'être reconduit »[86], il aura plutôt tendance à être ajusté et précisé. Les paradigmes sont créés lorsque les spécialistes font face à des problèmes insurmontables, ils « gagnent leur rôle privilégié parce qu'ils réussissent mieux que leurs concurrents à résoudre quelques problèmes. »[87] Ainsi, un paradigme émerge lorsque surviennent des blocages. Toutefois une fois que le paradigme aura permis de dépasser ces problèmes, tout le travail consistera à explorer cette nouvelle conception de la nature qu'ouvre le paradigme et ce sera précisément le travail, la performance de la science normale. « La science normale consiste à réaliser cette prouesse, en étendant la connaissance des faits que le paradigme indique comme particulièrement révélateurs, en augmentant la corrélation entre ces faits et les prédictions du paradigme, et en ajustant davantage le paradigme lui-même. »[88]

Afin de vulgariser ce propos, nous pouvons dire que la science normale se concentrera à révéler la concordance entre la nature et le paradigme. Kuhn décrit sévèrement ce phénomène de la façon suivante : « la science normale qui, lorsqu'on l'examine de près, soit historiquement, soit dans le cadre du laboratoire contemporain, semble être une tentative pour forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. »[89]

Ce travail d'analyse au sein du paradigme est primordial, car

> ces restrictions nées de la confiance en un paradigme se révèlent essentielles pour le développement de la science. En concentrant l'attention sur un secteur limité de problèmes relativement ésotériques, le paradigme force les scientifiques

[84] *Ibid*., p.45.
[85] *Idem*.
[86] *Idem*.
[87] *Ibid*., p.46.
[88] *Idem*.
[89] *Ibid*., p.46.

> à étudier certains domaines de la nature avec une précision et une profondeur qui autrement seraient inimaginables. [90]

Au vu de ces éclairages, nous pouvons donc dire que la science normale est cumulative, « son but : étendre régulièrement, en portée et en précision, la connaissance scientifique »[91], mais uniquement à l'intérieur d'un paradigme. La science en général, elle, verrait se succéder différents paradigmes, plus ou moins compatibles entre eux.

Outre l'émergence d'un paradigme, le véritable enjeu est le passage d'un paradigme à l'autre et plus particulièrement les relations qu'entretiennent les deux paradigmes successifs. Un paradigme tend à être remplacé, lorsque, comme nous l'avons vu, il n'offre plus le cadre adéquat pour résoudre des problèmes aigus, lorsque sa représentation du monde freine de nouveaux développements. « Les épisodes extraordinaires au cours desquels se modifient les convictions des spécialistes sont qualifiés […] de révolutions scientifiques »[92] par Kuhn. Il est intéressant de signaler que ces changements ont souvent lieu lorsque l'ancienne vision du monde mène à des anomalies. Kuhn nomme le cas de Lavoisier, premier scientifique à identifier l'oxygène (c'est lui d'ailleurs qui baptisera le terme), qui a pu atteindre ses découvertes en confrontant une anomalie, « c'est-à-dire un phénomène auquel le paradigme n'avait pas préparé l'expérimentateur. »[93] C'est en s'interrogeant sur « ce sentiment que quelque chose *n'allait pas* » que Lavoisier put accéder à ses découvertes. Cette période, où Lavoisier s'interroge sur l'anomalie sera nommé de période de crise par Kuhn. Ainsi, avant de céder la place à un nouveau, un paradigme traverse généralement une crise. Avec cet exemple de Lavoisier, l'on saisit bien à quel point le paradigme détermine les recherches. Il faut également une véritable force de caractère au chercheur pour trouver dans l'anomalie une ouverture vers un nouveau paradigme.

Mais revenons au terme de révolution scientifique, afin de bien cerner ce phénomène. Nommons par exemple la fameuse révolution opérée par Copernic, lorsqu'il plaça le soleil au centre de l'univers en remplacement de la terre. Pour lier ce sujet précis à nos propos antécédents, nous aimerions évoquer la révolution scientifique que les travaux de Descartes vont amener. Suite à ses écrits, première partie du XVIIe siècle, les physiciens embrassèrent le

---

[90] *Ibid.*, p.47.
[91] *Ibid.*, p.82.
[92] *Ibid.*, p.23.
[93] *Ibid.*, p.89.

paradigme élaboré par Descartes, voulant que l'univers soit composé de « corpuscules microscopiques et que tous les phénomènes naturels [puissent] s'expliquer par la forme, la taille, le mouvement et l'interaction de ces corpuscules. »[94] La prochaine citation de Kuhn qui décrit encore un peu plus les conséquences du nouveau paradigme peut tout à fait venir étoffer notre définition du moment cartésien[95] :

> Cet ensemble d'impératifs se révéla être métaphysique tout autant que méthodologique. Sur le plan métaphysique, il enseignait aux scientifiques quelles entités existaient ou n'existaient pas dans l'univers : il n'y avait que la matière pourvue de forme et de mouvement. Sur le plan méthodologique, il leur enseignait ce que devaient être des lois définitives et des explications fondamentales : les lois devaient préciser le mouvement et l'interaction des corpusculaires, et l'explication devait réduire tout phénomène naturel donné à une interaction des corpuscules régie par ces lois. [96]

Premièrement soulignons la position de Kuhn qui avance que ce nouveau paradigme a des conséquences autant sur le plan métaphysique que méthodologique. Secondement, cette citation nous éclaire sur les nouveautés de la physique cartésienne.

Refermons cette parenthèse sur le paradigme de Descartes pour revenir à la succession de paradigmes.

Comme nous l'avons déjà vu, les passages d'un paradigme à l'autre sont nommés des révolutions scientifiques. Rappelons qu'elles « sont […] considérées comme des épisodes non cumulatifs de développement, dans lesquels un paradigme plus ancien est remplacé, en totalité ou en partie, par un nouveau paradigme incompatible. »[97]

Soulignons bien l'aspect non cumulatif de la succession des paradigmes, réalité qui découle de l'incompatibilité des paradigmes entre eux. Les paradigmes ne se succèdent pas comme une pyramide de blocs où chaque bloc servirait de base au suivant, mais bien plus comme des blocs poser l'un à côté de l'autre se repoussant mutuellement.

Cet état des faits implique forcément des rapports conflictuels entre les tenants des différents paradigmes. Lorsque qu'un nouveau paradigme éclôt, les scientifiques dévoués à l'ancien doivent revoir toute leur pratique, car « abandonner le paradigme, c'est cesser de

---

[94] *Ibid.*, p.68.
[95] Voir point 1.6
[96] *Idem*.
[97] *Ibid.*, p.133.

pratiquer la science qu'il définit. »[98] Ainsi, ils devront faire le choix de basculer vers le nouveau paradigme, « ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas y adapter leurs travaux [devront] avancer dans l'isolement. »[99]

En plus du rapport non cumulatif des paradigmes, leur incompatibilité marque également fortement leur définition. En effet, dans le domaine de la science normale des ajustements de perceptions peuvent avoir lieu, mais les ruptures causées par les révolutions scientifiques sont toutes différentes. Par exemple, le modèle copernicien de l'univers n'est pas compatible au modèle de Ptolémée, l'un mettant le soleil au centre de l'univers alors que l'autre y place la terre. Dans la même veine, la physique newtonienne n'est pas compatible avec la physique d'Einstein, les équations de Newton se révélant fausses lorsque la vitesse d'une masse se rapproche de la vitesse de la lumière. Ainsi, pour que l'on puisse parler réellement de l'émergence d'un nouveau paradigme, il faut que l'espace ouvert par le nouveau paradigme soit véritablement incompatible à l'ancienne vision des choses. Voilà pourquoi, dans la métaphore précitée, les différents blocs placés les uns à côté des autres se repoussent mutuellement.

Avant de clore cette partie sur la définition du paradigme selon Thomas Kuhn, nous aimerions citer l'extrait choisi par Daryush Shayegan pour définir le paradigme dans son ouvrage : « le paradigme représente l'ensemble des croyances, des valeurs reconnues, et des techniques qui sont communes aux membres d'un groupe donné. »[100] Indiquons clairement que le groupe dont parle la citation est bel et bien l'ensemble des chercheurs s'adonnant à la science.

Copernic, Newton, Lavoisier, Einstein, autant de grands scientifiques qui ont créé de nouveaux paradigmes, autant de changements radicaux qui ont modelé l'histoire de la science. Retenons bien que les paradigmes découverts par ces génies ne rentrent pas dans une logique cumulative et encore moins dans une vision hiérarchique, un paradigme ne saurait se déclarer meilleur que l'autre. En fin de compte, une nouvelle théorie peut se targuer d'être un paradigme uniquement si elle remet totalement en question l'ancienne approche.

---

[98] *Ibid*., p.59.
[99] *Ibid*., p.40.
[100] Kuhn, Thomas, cité dans, *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.78.

2.3 L'épistémè de Michel Foucault

Outre le paradigme de Thomas Kuhn, Daryush Shayegan s'appuie sur le concept d'épistémè de Michel Foucault (1926 -1984) pour bâtir sa notion de placage. Relater un concept de Michel Foucault n'est pas chose aisée, tant ce philosophe a développé une pensée qui lui est propre. Gilbert Durand considère son œuvre « comme l'une des plus intelligentes, des plus sensibles à la vérité philosophique de notre temps. »[101] Selon Durand, toute l'originalité et la puissance de la recherche de Foucault réside dans sa position « aux frontières de "l'aliénation", […] aux frontières du "discontinu" démentant les idoles encore récemment toutes puissantes de l'histoire, […] aux frontières de "savoir" orgueilleux et positiviste de notre perspective épistémologique moderne. »[102]

Définir le concept d'épistémè passe donc obligatoirement par la description de la méthode utilisée par Foucault pour bâtir ses idées. Gilles Deleuze, dans un texte concis et rigoureux, *Foucault*, perçoit le philosophe comme un « nouvel archiviste »[103]. Alors que les anciens historiens, les anciens archivistes, se concentraient sur « les propositions et les phrases »[104], le nouvel archiviste chasse les énoncés, qui représentent « toujours une émission de singularités, de points singuliers qui se distribuent dans un espace correspondant. »[105] Tout le génie de Foucault sera de fouiller l'archive afin de repérer les régularités des énoncés, de débusquer les régularités dans « les règles du champ où elles se distribuent et se reproduisent. »[106]

Cette manière de procéder sera nommée par Michel Foucault l'archéologie, la science de l'archive[107]. L'ouvrage de Foucault, sur lequel se base Daryush Shayegan pour présenter la notion d'épistémè, *Les mots et les choses*, porte le sous-titre suivant : *une archéologie des sciences humaines)*. Avec cet ouvrage, Michel Foucault se plonge dans l'émergence des sciences humaines à la recherche de régularités de traces (les énoncés selon Deleuze).

> L'ensemble de ces traces constitue une sorte de domaine considéré comme homogène : on ne fait *a priori* entre les traces aucune différence, et le problème est de trouver entre ces traces d'ordre différentes suffisamment de traits communs pour constituer ce que les logiciens appellent des classes, les

---

[101] Durant, Gilbert, *Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1996. p.52.
[102] *Ibid.*, p.53.
[103] Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2004, p.11.
[104] *Idem*.
[105] *Ibid.*, p.13.
[106] *Ibid.*, p.14.
[107] Foucault, Michel, *Dits et écrits*, *Tome 1*, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p.527.

> esthéticiens, des formes, les gens des sciences humaines, des structures et qui sont l'invariant commun à un certain nombre de traces.[108]

Cette recherche de l'invariant des traces, Michel Foucault va la délimiter à trois empiricités ; celle de la vie, du travail et du langage. Dans le processus de naissance des sciences humaines, il va scruter la transformation des disciplines, l'émergence puis l'évolution de l'histoire naturelle en biologie, l'analyse des richesses en économie politique et la grammaire générale en philologie historique[109].

L'épistémè découle de cette recherche ; elle sera une sorte d'agrégation de régularité. Mais laissons directement l'auteur définir sa notion :

> Dans *Les mots et les choses*, […] quand je parle d'épistémè, j'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science. Je pense, par exemple, au fait qu'à un certain moment les mathématiques ont été utilisées pour les recherches dans le domaine de la physique, que la linguistique ou bien, si vous préférez, la sémiologie, la science des signes est utilisée par la biologie pour les messages génétiques, que la théorie de l'évolution a pu être utilisée, ou a servi de modèle aux historiens, aux psychologues du XIXe siècle. Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque.[110]

Dans cette citation, l'on retrouve clairement l'idée d'une répétition des énoncés dans différentes disciplines. Appliquant cette méthode, Michel Foucault dégage trois épistémès ; celle de la Renaissance, celle de l'âge classique et finalement celle de l'époque moderne. Mais attention, nous sommes loin d'une continuité entre les trois époques, tout comme les paradigmes de Kuhn, les épistémès de Foucault sont discontinues ;

> nous avons beau avoir impression d'un mouvement presque ininterrompu de la ratio européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, […] toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface ; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle.[111]

---

[108] *Idem*.
[109] Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004, p.80.
[110] *Dits et écrits*, *Tome 1*, *op.cit.*, p.1239.
[111] Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p.13-14.

À travers ces deux grandes discontinuités, Foucault trouve un fil d'Ariane pour traverser ces époques ; il sera celui du Même. Aux dires du philosophe, l'ouvrage, *Les mots et les choses*, est une « histoire de la ressemblance. »[112]

À présent, décrivons les trois grandes épistémès et voyons comment Daryush Shayegan les lie avec son raisonnement.

2.3.1 L'épistémè préclassique :

Foucault nomme cette époque la prose du monde. Comme nous venons de le voir, c'est à travers la ressemblance que Foucault explique les différentes épistémès. Ainsi, il débute son chapitre expliquant l'épistémè préclassique de la façon suivante : « jusqu'à la fin du XVIe siècle, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans le savoir de la culture occidentale. »[113] Toutefois, la ressemblance se trouvait être beaucoup plus complexe que l'acception que nous lui donnons aujourd'hui, à l'époque « la trame sémantique de la ressemblance […] est fort riche. »[114] Foucault énumère une dizaine de types de ressemblance, mais il en retient quatre essentielles : la *convenientia*, l'*aemultatio*, l'*analogie* et la *sympathie*. Ces « quatre similitudes nous disent comment le monde doit se replier sur lui-même, se redoubler, se réfléchir ou s'enchaîner pour que les choses puissent se ressembler. »[115] Par exemple, la *convenientia*, dans l'univers des choses visibles, est « une ressemblance liée à l'espace dans la forme du "proche en proche". »[116] Elle fonctionne en liant le nombre de poissons dans l'eau au nombre d'animaux sur la terre. Autre exemple, dans l'univers des choses invisibles cette fois, la *sympathie* « suscite le mouvement des choses dans le monde et provoque le rapprochement des plus distantes. »[117] C'est par elle qu'une personne ayant vu des chrysanthèmes ornés un cercueil leur attribue une odeur triste et mourante.

La ressemblance organise les symboles, permet la connaissance des choses visibles et invisibles et finalement guide l'art de les représenter[118]. Toutefois, pour que les quatre

---

[112] *Ibid*., p.15.
[113] *Ibid*., p.32.
[114] *Idem*.
[115] *Ibid*., p.41.
[116] *Ibid*., p.33.
[117] *Ibid*., p.38.
[118] *Ibid*., p.32.

similitudes puissent s'accomplir, il faut bien que les analogies invisibles se signalent d'une trace visible à la surface des choses. C'est pourquoi « il n'y a pas de ressemblance sans signature. Le savoir des similitudes se fonde sur le relevé de ces signatures et sur leur déchiffrement. »[119] Ici, Foucault se réfère à la métaphore de la croix inscrite sur une carte révélant l'emplacement d'un trésor ; « Dieu n'a rien laissé sans signes extérieurs et visibles avec des marques spéciales. »[120] Cet état des faits explique pourquoi « le visage du monde est couvert de blasons, de caractères, de chiffres, de mots obscurs. »[121]

Tout le savoir de l'épistémè préclassique se révélera donc dans la capacité à saisir les signatures que Dieu a laissées à la surface des choses par le biais de la riche sémantique de la ressemblance. C'est pourquoi, Foucault nous indique qu'à cette époque connaître c'est interpréter[122].

2.3.2 L'épistémè de l'âge classique :

À la fin du XVIe siècle apparaît la première grande rupture de la culture occidentale. La prose du monde va s'effacer devant l'espace tabulaire, « les ressemblances et les signes vont dénouer leur vieille entente ; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire. »[123] Peu à peu l'ancien savoir va être perçu comme « une connaissance mêlée et sans règle où toutes les choses du monde pouvaient se rapprocher au hasard des expériences, des traditions ou des crédulités. »[124]

Toujours fidèle à son fil conducteur, Foucault nous indique que, dans l'épistémè classique, la ressemblance perd de sa richesse. À cette période, il n'existe plus que deux formes de comparaison, celle de la « mesure et celle de l'ordre. »[125] Le grand bouleversement de cette épistémè sera le surgissement de l'*Ordre*, « la comparaison n'a plus pour rôle de révéler l'ordonnance du monde ; elle se fait selon l'ordre de la pensée et en allant naturellement du simple au complexe. »[126]

---

[119] *Ibid.*, p.41.
[120] *Idem.*
[121] *Ibid.*, p.42.
[122] *Ibid.*, p.47.
[123] *Ibid.*, p.61.
[124] *Ibid.*, p.65.
[125] *Ibid.*, p.67.
[126] *Ibid.*, p.68.

La comparaison reste centrale dans la construction du savoir, mais son rôle change radicalement, à présent, elle agit afin de révéler l'identité des choses et la série des différences[127]. Chaque chose est comparée avec une autre, non plus pour être liée, mais pour être distinguée, pour que chacune puisse prendre place dans le grand tableau du savoir. Il ne s'agit plus de révéler les signatures des choses, mais de faire une « énumération complète » [128] de l'univers, *dixit* Descartes. Le vieux système pouvait déboucher sur un savoir de plus en plus probable, mais il était incapable d'accéder à un savoir certain, comme l'énumération complète le permet. À l'âge classique, connaître n'est plus interpréter, mais discerner, « c'est-à-dire établir les identités. »[129]

Si le rapport aux choses change, celui au langage est également bouleversé. Comme tout le reste, il cesse d'être perçu comme une signature. Les mots ne permettent plus d'accéder directement à la vérité, à présent ils peuvent tenter de la traduire, mais « ils n'ont plus droit à en être la marque. »[130]

Dans cette nouvelle épistémè se dessine une science encore inconnue, celle de la *mathesis*, « science universelle de la mesure et de l'ordre. »[131] Encore plus importante, selon Foucault, que l'apparition du mécanisme et la mathématisation de la nature, la *mathesis* va s'appliquer à l'ensemble de l'univers, du visible à l'invisible, du mesurable au non mesurable. C'est sous son influence que vont apparaître « la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses, sciences de l'ordre dans le domaine des mots, des êtres et des besoins. »[132]

L'*Ordre* sera donc l'élément essentiel de l'épistémè classique, c'est lui qui assigne une identité aux choses, c'est lui qui place les choses dans le grand tableau du savoir, c'est lui qui transforme le monde en un espace tabulaire.

2.3.3 L'épistémè moderne :

Au tournant du XIXe siècle, c'est une nouvelle rupture qui va marquer le savoir occidental. Selon Foucault, le changement va s'amorcer en 1775 pour aboutir en 1825, cinquante années de lente, mais fondamentale transformation. Avant de se lancer dans la description de l'épistémè

---

127 *Ibid*., p.69.
128 *Idem.*
129 *Idem.*
130 *Ibid*., p.70.
131 *Idem.*
132 *Ibid*., p.71.

moderne, Foucault écrit une phrase révélant magnifiquement la subtilité de sa méthode de travail. Devant analyser un savoir qui l'influence directement, puisqu'il imprègne totalement le temps du philosophe, Foucault annonce qu'il est dur de cerner réellement toute la profondeur de l'événement qu'est l'émergence de l'épistémè moderne, « cet événement, sans doute parce que nous sommes pris encore dans son ouverture, nous échappe pour une grande part. »[133] Merveilleuse constatation de Foucault que de refuser la neutralité axiologique, puisque ce savoir analysé a largement contribué à bâtir sa pensée.

Si l'*Ordre* est l'élément essentiel de l'épistémè classique, au sein de l'épistémè moderne ce sera l'histoire qui endossera ce rôle. Cependant voilà la définition que donne Foucault de ce terme :

> L'Histoire n'est pas à entendre ici comme le recueil des successions de fait, tel qu'elles ont pu être constituées ; c'est le mode d'être fondamental des empiricités, ce à partir de quoi elles sont affirmées, posées, disposées et réparties dans l'espace du savoir pour d'éventuelles connaissances, et pour des sciences possibles.[134]

Ce nouveau grand bouleversement va venir en premier lieu rompre l'unité de la *mathesis*. En remplacement,

> la culture européenne s'invente une profondeur où il sera question non plus des identités, des caractères distinctifs, des tables permanentes avec tous leurs chemins et parcours possibles, mais des grandes forces cachées développées à partir de leur noyau primitif et inaccessible, mais de l'origine, de la causalité et de l'histoire.[135]

Daryush Shayegan vulgarise très bien ces propos de la façon suivante : « la langue, la vie, le travail cessent d'être considérés comme les attributs d'un tableau immuable, mais deviennent des domaines particuliers soumis à leur propre historicité. »[136] C'est ainsi que le XIXe siècle voit apparaître la philologie dans le domaine de la langue, la biologie dans le domaine de la vie et l'économie politique dans le domaine du travail.

La naissance de ces nouvelles disciplines, Michel Foucault l'explique cette fois grâce aux bouleversements à l'œuvre au sein de la représentation, « qui pend sa source dans les cendres

---

[133] *Ibid*., p.232.
[134] *Ibid*., p.231.
[135] *Ibid*., p.263.
[136] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.111.

de la ressemblance »[137] . Cette dernière ne subira point de changement radical comme ce fut le cas lors de l'émergence de l'épistémè classique ; Foucault parle plus d'un « décalage infime, mais absolument essentiel et qui fait basculer toute la pensée occidentale. »[138] Cet infime décalage, Foucault le perçoit ainsi : « la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments. »[139] Plus simplement, nous pouvons dire que le savoir et la pensée sortent de l'espace de la représentation.

Les nouvelles disciplines nommées plus haut feront apparaître une nouvelle figure, celle de l'homme[140]. En effet, l'individu moderne vivant, parlant et travaillant peut enfin voir le jour, car pour la première fois, il peut être perçu comme un « objet pour le savoir et [un] sujet qui connaît. »[141] Oui, mais que faire alors de l'humanisme de la Renaissance, à l'époque l'homme devait déjà bel et bien exister? Effectivement, mais il faut bien faire la distinction entre reconnaître l'homme et le penser ; « l'"humanisme" de la Renaissance, le "rationalisme" des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme. »[142] Ainsi, lorsque Foucault mentionne la naissance de l'homme, puis sa possible mort en toute fin d'ouvrage, il se réfère à un être pensé à l'intérieur des sciences humaines.

Outre l'émergence de la figure de l'homme, la culture occidentale « franchit le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. »[143] D'ailleurs, l'homme pour exister doit s'appuyer sur cette dernière ; « la culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. »[144]

---

[137] Merquior, josé-Guilherme, Foucault ou le nihilisme de la chaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p.50.
[138] *Les mots et les choses*, *op.cit.*, p.251.
[139] *Idem.*
[140] Nous n'utilisons ici point le terme être humain, simplement pour reprendre précisément la terminologie de Michel Foucault.
[141] *Ibid*., p.323.
[142] *Ibid*., p.329..
[143] *Idem.*
[144] *Idem.*

Pour conclure[145], cette partie sur l'épistémè, rappelons qu'elle peut se définir comme « tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science »[146] et que la succession des différentes épistémès renvoie à une approche discontinue de l'histoire.

Michel Foucault, en réfléchissant sur la représentation, a pu montrer comment la réflexion sur le langage, la vie et le travail se sont transformées en grammaire générale, en histoire naturelle et en analyse des richesses à l'âge classique, puis en philologie, en biologie et en économie politique dans l'épistémè moderne.

Avant de passer à la suite, remémorons-nous cette mise en garde de Foucault sur l'épistémè moderne selon laquelle, il est difficile d'identifier l'émergence de l'épistémè moderne pour une grande part, car nous sommes encore dans son ouverture.

2.4 Daryush Shayegan, le paradigme et l'épistémè

Daryush Shayegan accorde plusieurs pages de son ouvrage à la description précise des épistémès de Michel Foucault pour deux grandes raisons principales. Tout d'abord, et c'est un point absolument fondamental pour une bonne compréhension de la notion de placage, l'auteur considère que « les fondements des civilisations traditionnelles ressemblent beaucoup à ce que Foucault appelle l'epistémè[147] préclassique. »[148]

Par la suite, l'auteur s'appuie sur la notion d'épistémè pour différencier la civilisation occidentale et les civilisations extra-occidentales qui se distinguent des premières, selon lui, du fait qu'elles « n'ont pas connu ces bouleversements sismiques de la pensée : elles n'ont vécu, à vrai dire, ni l'âge classique ni l'âge critique ni les temps modernes. »[149]

Par la suite, l'auteur délaissera l'approche préconisée par Michel Foucault. Avant de clôturer cette portion dédiée à l'épistémè de Foucault, voyons les différences et distinctions entre le paradigme et l'épistémè.

---

[145] Nous avons choisis d'omettre l'apport de la pensée de Kant et toute la question de la dialectique transcendantale dans l'émergence de l'épistémè moderne, car nous pensons que les éléments apportés suffisent à notre propos.

[146] *Dits et écrits*, *Tome 1*, *op.cit.*, p.1239.

[147] Notons les différentes orthographes du terme épistémè, Shayegan récuse l'accent aigu au premier « e » alors que Foucault en y met un.

[148] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.107.

[149] *Ibid.*, p.113.

Daryush Shayegan s'astreint à cet exercice quelques pages avant la présentation formelle de la notion de placage, c'est pourquoi il est pertinent de faire de même. Le paradigme de Kuhn et l'épistémè de Foucault divergent sur trois points. Les épistémès ne se réfèrent « pas uniquement à la science, mais comprennent l'économie et la philologie »[150], ne correspondent pas « à des principes conscients comme ceux qu'expose Newton, mais se situent, au contraire, en dessous du niveau de la conscience »[151]. Finalement l'épistémè n'est pas « exemplaire comme les paradigmes de Kuhn, "lesquels fonctionnent comme des modèles concrets partagés par les chercheurs dans leur pratique scientifique." »[152]

Par contre, les deux concepts sont semblables dans leur aspect incommensurable et dans leur disparition « lors d'un changement soudain de paysage culturel. »[153]

2.5 La notion de placage et sa situation *interépistémique*

Maintenant que nous avons présenté les concepts de paradigme et d'épistémè, revenons plus en détail sur la situation *interepistémique* de la notion de placage. Selon l'approche de Thomas Kuhn cet espace *interepistémique*, renverrait à la situation de crise qui prévaut lorsque l'ancien paradigme s'efface devant le suivant. Par contre, selon la vision de Michel Foucault cet espace *interepistémique* n'existe tout simplement pas et c'est d'ailleurs l'auteur lui-même qui nous l'indique : « dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémè qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. »[154]

Ainsi, la notion de placage mélange, interconnecte les concepts de paradigme de Kuhn et d'épistémè de Foucault. L'auteur s'appuie sur les bouleversements sismiques de la pensée qu'introduit la notion d'épistémè pour représenter les changements dans la pensée occidentale, tout en accordant à ces épistémès la capacité de se superposer comme dans la notion de paradigme chez Kuhn.

L'auteur l'indique d'ailleurs clairement dans l'ouvrage. « J'ai utilisé le concept de paradigme au sens foucaldien de sous-sol de la pensée, en lui déniant toutefois le caractère de bloc

---

[150] *Ibid.*, p.105.
[151] *Idem.*
[152] *Ibid.*, p.106.
[153] *Idem.*
[154] Foucault, Michel dans *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.115.

monolithique que lui attribue Foucault. Vue sous ce rapport, mon interprétation est plus proche du paradigme de Kuhn. »[155]

Par contre, il s'inspire des deux notions pour percevoir la tradition et la modernité, comme étant hétérogènes et incommensurables. Au fil des lignes, les distinctions entre les concepts de paradigme et d'épistémè s'estompent pour finalement être confondues ; « j'emploie ici indifféremment paradigme et epistémè. »[156] Ainsi, après dissolution des deux termes dans un même concept, il nous reste deux entités, la tradition et la modernité prêtes à se superposer dans le processus de placage.

Alors que jusqu'ici, nous avons évoqué les choix de groupes de chercheurs ou de sociétés, avec la notion de placage nous allons pénétrer dans la conscience de l'être humain.

Comme nous l'avons vu, le placage prend acte dans l'espace *interépistémique*, dans la superposition de la tradition et de la modernité, mais le point essentiel est que cet empilement a lieu à l'intérieur de la conscience d'une personne. Conscient que les notions de paradigmes et d'épistémè s'appliquent normalement à des groupes de personnes, l'auteur indique que « nous pouvons avoir aussi une situation particulière où les deux epistémès hétérogènes opèrent à l'intérieur d'une seule et même personne, l'aveuglant, paralysant ses facultés critiques. »[157] L'auteur donne l'exemple proposé par Octavio Paz au sujet des intellectuels mexicains, « la psyché et toute la panoplie magique d'images qui l'accompagne »[158] seraient influencées par la tradition, alors que « le mental réduit à la pauvreté ascétique du concept »[159] serait lui sous l'emprise de la modernité. D'où la phrase d'Octavio Paz indiquant que « les idées sont d'aujourd'hui, les attitudes sont celles d'hier. »[160] C'est devant ce constat que l'auteur mentionne une schizophrénie épistémologique, terme que l'on retrouvera dans le titre de l'ouvrage.

La rupture s'opérant au sein d'une même et seule personne, l'auteur va précisément la nommer faille césurale, « c'est-à-dire la déchirure qui est d'autant plus grave qu'elle départage l'être en deux tronçons hétéroclites, lesquels ne peuvent dialoguer sans réduction, vu qu'aucune passerelle ne permet leur articulation harmonieuse. »[161] Et c'est précisément cette faille qui va

---

[155] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.106.
[156] *Ibid*., p.123.
[157] *Ibid*., p.115-116.
[158] *Ibid*., p.116.
[159] *Idem.*
[160] Paz, Octavio dans *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.116.
[161] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.116.

mener aux fameuses distorsions, puisque les deux parties de l'être influencées chacune par des paradigmes distincts et hétéromorphes sont « comme deux écrans de réflexion posés face à face, se (défigurant) par le brouillage de leurs images mutuelles. »[162]

L'auteur perçoit ce processus psychologique comme une régression au sens jungien du terme c'est-à-dire comme un phénomène de compensation ; « chaque fois qu'une portion importante de la conscience se trouve dévalorisée, et par conséquent disparaît, une compensation apparaît d'autre part dans le (in)[163]conscient. »[164] Selon l'auteur, c'est ce phénomène de régression qui mène aux distorsions de la réalité.

Nous avons ainsi passé en revue l'ensemble des éléments qui composent la notion de placage, reprenons les différents points afin d'accéder à une définition claire et concise de cette notion.

Le placage est un phénomène, considéré par l'auteur comme une régression (Jung), au sein d'une seule et même personne qui lie deux parties de l'être dans un espace *interépistémique*, parties influencées elles-mêmes par deux paradigmes hétéromorphes ne pouvant être mis en communication sans réduction. Le placage se révèle être à double sens, il peut soit plaquer une réalité moderne sur un fond traditionnel (l'islamisation) soit plaquer une réalité traditionnelle sur un fond moderne (l'occidentalisation).

Le placage renvoie à deux réalités distinctes, la tradition et la modernité. Point essentiel et déjà souligné, l'auteur considère que les fondements de la tradition équivalent à l'épistémè préclassique.

Des deux versants du placage, l'auteur s'intéresse pratiquement exclusivement à l'islamisation de la pensée moderne, en effet, selon lui le paradigme moderne est celui qui aura le plus tendance à s'imposer dans la lutte des épistémès grâce « au réseau planétaire qui le sous-tend »[165], ainsi l'auteur se concentrera sur le versant du placage qui voit la modernité contaminée par le contenu magique de la tradition.

---

[162] *Idem*.

[163] Ici, s'est glisser une erreur dans la retranscription de la citation de Jung, la compensation apparaît bel et bien dans l'**in**conscient, cette erreur est d'autant plus surprenante qu'elle se trouve déjà dans la première édition du texte(1989).

[164] Jung, Karl Gustav, dans *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.100.

[165] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.123.

Chapitre 3 - L'application

Fidèles à notre processus herméneutique, nous allons continuer d'observer de façon objective[166] le texte analysé afin d'évoquer les exemples d'application de la notion de placage proposés par l'auteur. En réalité, l'auteur s'étend sur un seul grand exemple, celui de l'islamisation. Toutefois, ce dernier débouche sur une variété de distorsions que nous allons ici aborder. Car là réside, peut-être, la véritable richesse de la notion de placage, le large éventail de distorsions qu'un seul placage peut engendrer. Dans un premier temps, nous aimerions nous intéresser à l'émergence de la notion de placage dans les œuvres antécédentes de l'auteur.

3.1 La genèse de la notion de placage

Plusieurs des écrits de l'auteur ont vu le jour pour tenter d'expliquer le changement politique survenu en Iran en 1979, dont son ouvrage incontournable *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* (1982). C'est dans ce livre, même si l'auteur ne développe pas la notion de placage (le terme y est tout de même utilisé), que sont développés les fondements de la notion : la superposition de deux conceptions du monde antagonistes. L'auteur utilise cet outil d'analyse pour définir deux notions, celle d'idéologie et celle de révolution dite "islamique".

C'est par la description de ces deux termes que nous pourrons percevoir la genèse de la notion de placage. De plus, ils nous aideront à bien saisir le décor dans lequel les distorsions, que nous évoquerons plus loin, prennent place.

3.1.1 L'idéologie

Selon Daryush Shayegan, l'idéologisation de la tradition est une des clefs, sinon la clef pour saisir le processus révolutionnaire qui chassa le Shah et pour saisir comment le nouveau pouvoir en Iran se maintient en place. L'idéologie prend un goût également particulier pour notre réflexion globale, car voici encore un concept qui surgit durant le moment cartésien, puisque le terme apparaît pour la première fois en 1796.

Dans l'ouvrage *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, l'auteur consacre une bonne vingtaine de pages à décrire l'idéologie. Rapidement, il évoque la définition qu'en donne Hannah Arendt :

[166] Le terme « objective » est utilisé ici pour suivre la terminologie développée dans le point 1.3, il n'indique pas que le rédacteur croie à la possibilité d'objectivité dans le traitement d'un texte.

« Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée… l'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même loi que l'exposition de son idée. »[167] L'évocation de la notion de paradigme et la citation de Kuhn sur la boîte préfigurée dans laquelle le scientifique doit faire pénétrer l'ensemble de ses observations, peut nous aider à bien saisir le discours d'Arendt. Avec la citation suivante, le parallèle est encore plus flagrant : « les idéologies admettent le postulat qu'une seule idée suffit à tout expliquer dans le développement à partir de la prémisse, parce que tout est compris dans cette progression cohérente de la déduction logique. »[168] Ainsi, l'idéologie, selon cette approche proposée par Arendt, est une idée permettant de saisir tout développement en s'appuyant sur la déduction logique.

Cependant, l'idéologie, selon l'auteur, recèle encore bien des composantes, dont celle de s'apparenter à un placage. Nous l'avons déjà mentionné, mais c'est bel et bien dans ce livre que l'on retrouve la genèse de la notion de placage que l'auteur développera sept années plus tard dans *Le regard mutilé* (1989). Encore en gestation, le placage n'affecte pas forcément l'esprit d'une personne, mais peut s'appliquer à des concepts généraux ou des lignes de pensées.

La *brèche fondamentale* est à l'histoire, ce que la *faille césurale* est à l'esprit, c'est-à-dire une déchirure capitale entre deux blocs hétéromorphes. La *brèche fondamentale* peut être également perçue comme le moment cartésien, cette rupture dans l'histoire où la tradition laisse la place à la modernité. Armé de cet outil d'analyse, l'auteur indique que « l'idéologie est […] la conséquence naturelle de cette *brèche fondamentale*. »[169] L'auteur s'appuie sur deux grands auteurs pour justifier sa position. Tout d'abord, Max Weber, selon qui l'idéologie résulte « d'une sécularisation et de nouvelles formes de remplacement. »[170] Mais surtout, Jürgen Habermas, qui consacre une large part de son œuvre à ce sujet. Selon ce dernier, les idéologies ne peuvent apparaître, tout comme Weber le conçoit, uniquement suite à la perte de puissance et de validité des visions du monde traditionnelles. Ainsi, Habermas donne la définition suivante : les idéologies « remplacent les légitimations traditionnelles de la domination en même temps qu'elles se présentent en se réclamant de la science moderne. »[171] Par l'intégration que Habermas propose d'un élément traditionnel (la légitimation de la domination,

[167] Arendt, Hannah, cité dans *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse, op.cit.*, p.180.
[168] *Idem*.
[169] *Ibid*., p.187.
[170] *Ibid*., p.191.
[171] Habermas, Jürgen, cité dans *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse, op.cit.*, p.191.

au sens wébérien du terme) à un élément moderne (la revendication du lien à la science moderne) nous retrouvons avec les ingrédients d'un placage.

Sans vouloir se perdre dans des supputations édulcorées, Daryush Shayegan trouve peut-être dans cette conception de l'idéologie chez Habermas le terreau à l'émergence de sa propre notion de placage. En tout cas il insiste largement sur le fait que « les idéologies assument dans notre monde la même fonction que les mythologies dans un monde archaïque. »[172]

3.1.2 La révolution islamique

Avec la révolution islamique, nous faisons face exactement au même raisonnement : l'auteur utilise l'essence de la notion de placage pour expliquer cet événement. Usant d'un vocabulaire un peu différent, l'auteur nous démontre qu'une révolution islamique est bel et bien un processus de superposition de deux réalités différentes. Selon lui, lorsque nous évoquons le terme révolution,

> nous pensons à la Révolution française, à l'âge des Lumières qui la prépara, aux Encyclopédistes, à la déclaration des droits de l'homme ; puis en termes hégéliens, à Napoléon Bonaparte, l'Esprit du monde assis sur un cheval blanc, à la nécessité historique que rien n'épargne et que nul ne peut arrêter ; enfin, avec Marx, à la lutte des classes et au destin eschatologique du prolétariat.[173]

Et d'un autre côté, l'Islam renvoie « au Qorân, au phénomène du Livre Saint, à la révélation, à l'Esprit prophétique… »[174] Bref, la révolution renvoie à la modernité et l'Islam à la tradition. Ainsi, c'est sans surprise que l'auteur nous indique que ces deux termes

> n'ont aucune affinité ontologique. Ils se meuvent dans des constellations différentes : leurs points de référence, de même que l'axe central autour duquel s'ordonnent leurs coordonnées, ont des connotations opposées qui renvoient à d'autres valeurs, éveillent d'autres "harmoniques". [175]

À nouveau, nous sommes confrontés au même schéma débouchant sur un placage, car comme nous le dira l'auteur plus loin, c'est la révolution qui extrait l'islam « de son orbite et la réintègre dans sa propre constellation, lui imposant ses propres lois et sa pesanteur. »[176]

---

[172] *Ibid.*, p.179.
[173] *Ibid.*, p.201.
[174] *Idem*.
[175] *Ibid.*, p.202.
[176] *Ibid.*, p.203.

L'évocation de la perception de l'auteur sur l'idéologie et la révolution islamique nous aura été d'une double utilité. Tout d'abord, elle aura présenté la genèse de la notion de placage. Avec ces exemples, nous voyons comment avant d'être appliqué à l'esprit humain, le chevauchement de constellations, pour reprendre l'ancien vocabulaire de l'auteur, a pu être appliqué à des termes comme idéologie et à des évènements comme la révolution islamique. Dans un second temps, la description de la révolution islamique nous a permis de dresser le décor dans lequel se développent les distorsions de l'islamisation, le côté du placage le plus analysé par l'auteur.

3.2 Exemples de la notion de placage

Avec le temps, Daryush Shayegan élargit son champ d'études pour sortir de la simple Révolution islamique et aborder la plus large question de l'islamisme. Sujet hautement complexe, nous suivrons l'auteur dans sa description pour atteindre les diverses distorsions que ce placage cause.

3.2.1 L'islamisation

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, mille et un écrits se sont proposés d'étudier l'islamisme. Notre but n'est absolument pas de comparer les dires de Daryush Shayegan avec les différentes approches possibles dans l'analyse de l'islamisme, mais simplement d'exposer la position de notre auteur. Rappelons que la première parution de ce texte précède de douze ans les fameux attentats.

Outre un sujet polémique, l'islamisme, mais surtout l'islamisation est le véritable cœur de l'ouvrage étudié. Point essentiel, ces deux termes (islamisme et islamisation) doivent bien être différenciés. Nous évoquons, ici, bel et bien un processus en mouvement, la construction archéologique d'une pensée (l'islamisation) et non une nouvelle doctrine politique ou une nouvelle interprétation de l'islam (l'islamisme). L'islamisation doit être perçue comme l'un des deux versants possibles du processus de placage. Car c'est bel et bien cet aspect qui nous intéresse, l'islamisation comme le placage d'un paradigme pré-galiléen sur un paradigme post-hégélien.

Selon l'auteur, « l'islamisation se veut un retour à l'Origine de la Tradition des Ancêtres, c'est-à-dire à celle des Pieux Devanciers (*salaf*) : ceux qui ont vécu le Temps d'avant, antérieur à toute

histoire, laquelle est forcément trahison et déviation. »[177] Reprenant la même logique que pour l'idéologie, mais cette fois en le nommant directement, l'auteur indique que l'islamisme est « d'une certaine manière […] un placage tous azimuts », puisqu'elle « veut plaquer le contenu d'une épistémè pré-moderne sur la toile de fond d'un monde qui, dans son état actuel, lui est historiquement postérieur – un monde où la modernité, intégrée inconsciemment à la grille du regard, conditionne d'emblée toute saisie de réalité. »[178] Cette citation capitale pour notre propos et un peu ambigüe mérite une clarification. L'islamisme plaque bel et bien une épistémè prémoderne sur une réalité jadis influencée par la tradition, mais qui a cependant intégré plus ou moins consciemment la modernité suite à deux cents ans de colonialisme[179].

Ce placage tous azimuts va venir toucher « les coutumes, les habitudes, les modes de production, les rapports sociaux et les représentations du monde. »[180] Ainsi, l'islamisation va venir créer, selon l'auteur, des distorsions de toutes sortes, pouvant être « épistémologiques, psychologiques ou esthétiques. »[181]

Nommons deux exemples de distorsions évoquées par l'auteur pour bien assimiler ce concept. L'auteur évoque l'idée de *taqiyya* « qui a une charge culturelle importante parmi les shî'ites. »[182] Cette notion renvoie à la caution, à la prudence et à la dissimulation des intentions.

> Au niveau personnel c'est une consigne qui vise à protéger l'homme contre le danger, au niveau religieux c'est la défense de la foi face à l'agression des intrus et au niveau métaphysique c'est le sens du secret, la garde du "Dépôt" confié (*amâna*) par Dieu à l'homme. [183]

Mais voilà, une fois passée par la distorsion issue du placage que représente l'islamisation, elle « se vide de sa substance, s'aplatit, perd ses harmoniques émotionnelles et symboliques pour devenir une sorte d'*omerta*, c'est-à-dire la loi du silence. »[184]

Le deuxième exemple de distorsion est encore plus marquant, car il renvoie à une figure sainte du Chiisme, le troisième Imâm, Hossein, décédé en martyre lors de la bataille de Karbala en 680. Selon l'auteur, « traditionnellement le martyre Hosayn [Hossein n.d.r] est un culte apolitique comme la passion du Christ. Ce sont les larmes, le deuil, la passion […] qui demeurent

---

[177] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.143.
[178] *Idem*.
[179] Pour simplifier, nous proposons de dater le début de la colonisation du monde musulman en 1798 par le début de la campagne d'Égypte de Napoléon Bonaparte.
[180] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.145.
[181] *Ibid*., p.160.
[182] *Ibid*., p.161.
[183] *Idem*.
[184] *Idem*.

les motivations réelles du drame. »[185] Toutefois, après les distorsions dues à l'historicisation et l'idéologisation de l'islam, Hossein devient « le "moteur" du mouvement historique. »[186] Les nouvelles interprétations le démythifient, le désacralisent pour le transformer en « un personnage trivialement vrai, héros prêt à mourir pour son idéal politique. »[187] Les larmes se transforment en gouttes de sang ; l'aspect mystique du récit de Hossein est totalement oublié, pour devenir un acte de martyre platement politique et unidimensionnel, un acte qui visait uniquement à renverser les Omeyades. Évoquant cette distorsion, l'auteur indique qu'elle « substitue au temps cyclique du mythe de la délivrance le temps linéaire des luttes sociales et historiques. »[188]

3.2.2. Diverses distorsions dues à l'islamisation

Par l'islamisation, nous avons évoqué le versant du placage qui préoccupe particulièrement l'auteur. À présent, il est temps d'évoquer les diverses distorsions que le placage de l'islamisation provoque, car c'est ici que l'on perçoit bien la richesse d'analyse que recèle ce concept.

Outre les deux exemples de placages précités, l'auteur évoque trois personnages qui subissent de plein fouet les distorsions issues de l'islamisation. Ainsi, nous allons faire la rencontre d'un « peintre du peuple – genre déshérité sorti récemment de son ghetto populaire –, [d']un dignitaire haut placé représentant le langage officiel et [d']un philosophe qui est un modèle exemplaire de l'intellectuel organique au sens gramscien[189] du terme. »[190] Puisque ces trois protagonistes évoluent dans l'Iran postrévolutionnaire (après 1979), ils baignent, selon l'auteur, dans un univers où « les croisements de paradigmes – les distorsions – sont échafaudés en système global qui s'incarne dans la topographie même du régime. »[191] Bref, selon la vision de Shayegan, la tromperie est partout, le décalage omniprésent. Pour illustrer cette situation, l'auteur raconte une anecdote parlante :

---

[185] *Idem*.
[186] *Ibid*., p.162.
[187] *Idem*.
[188] *Idem*.
[189] C'est-à-dire reflétant la position de pensée du peuple.
[190] *Ibid*., p.179.
[191] *Ibid*., p.179.

> Un jeune homme revenant à Téhéran après plusieurs années d'absence, prend un taxi en sortant de l'aéroport. Sur le trajet, il demande au chauffeur de s'arrêter devant un tabac.
> - Pour quoi faire, monsieur?
> - Mais voyons! Pour acheter des cigarettes.
> - Les cigarettes, on les achète à la mosquée.
> - Mais la mosquée, c'est la maison de Dieu, on y va pour faire ses prières.
> - Erreur! Cher monsieur, pour prier il faut aller à l'université.
> - Mais alors où fait-on ses études?
> - Les études, cher monsieur, on les fait en prison.
> - La prison c'est l'endroit où l'on garde les malfaiteurs.
> - Encore erreur! Cher monsieur, les malfaiteurs on les case au gouvernement.[192]

Les distorsions issues du placage de l'islamisation expliquent, selon l'auteur, ces aberrations. Passons en revue à présent nos trois personnages, qui subissent donc personnellement le placage de l'islamisation en leur être, pour saisir comment les distorsions peuvent venir influencées la perception de chacun.

3.2.2.1 Le Peintre

Pour le peintre, les distorsions viennent affecter sa perception de l'art, l'éloignent de l'art comme « fonction pédagogique […] censée guérir l'homme aliéné. »[193] Influencé par un islam devenu idéologie, le peintre considère que « l'art doit retourner vers le peuple, s'en inspirer et, ce faisant, l'éveiller et l'éclairer. »[194] Ainsi, le peintre s'insurge contre tout art "décoratif", pour promouvoir un art « naturaliste, réaliste, montrer les choses telles qu'elles sont, sans apprêt, sans fard et sans affection. »[195] Cette nouvelle griffe réaliste pousse l'auteur à faire un parallèle entre l'art populaire de l'Iran révolutionnaire et le réalisme socialiste en vigueur au sein de l'URSS, allant jusqu'à parler de « réalisme" islamiste". »[196]

Les distorsions pousseraient donc le peintre, à ne saisir l'art que par « son utilité, son engagement total à l'égard de l'idéologie [Islam] et sa fonction pédagogique.[197]

---

[192] *Ibid*., p.177-8.
[193] *Ibid*., p.182.
[194] *Ibid*., p.180.
[195] *Ibid*., p.181.
[196] *Ibid*., p.182.
[197] *Ibid*., p.182-3.

3.2.2.2 Le Dignitaire

En ce qui concerne le Dignitaire, qui rappelons-le, représente le discours officiel, les distorsions le pousse à s'attaquer « aux institutions culturelles de la modernité qu'il considère comme étant la version iranienne du nihilisme occidental, symbolisé par la dynastie des Pahlavi. » Le dignitaire en plus de récuser toutes les influences de l'Occident dans la société iranienne de l'école des beaux-arts à l'architecture néo-achéménide, renie également l'héritage préislamique comme le livre sacré de Zoroastre dans sa nouvelle traduction par exemple. « Ainsi, iranisme et occidentalisme sont […] renvoyés dos à dos et rangés dans le magasin des accessoires périmés. Le seul antidote à cette maladie, c'est l'Imâm. »[198] Ce dernier devient pour le dignitaire le seul à vraiment pouvoir assurer la reconversion ; il balaye « la culture corrompue des rues (*farhang-e khîyâbânî*) et récupère la culture refoulée à l'intérieur des foyers (*farhang-e khânegî*). »[199]

Le placage opérant, les deux épistémès se déforment par le jeu des miroirs, ainsi le retour à soi proposé pour ces nouveaux imams « n'atteint jamais le stade prémoderne. »[200] Alors que le régime islamique prétend retourner à l'Origine de la tradition des Ancêtres, il use d'outils (les médias, les armes, les appareils sophistiqués, l'enrégimentement des masses) qui s'adressent à un « être qui a déjà incorporé l'essence de la technique. »[201]

3.2.2.3 Le Philosophe

Selon l'auteur, le philosophe repose tout le sublime de son raisonnement « sur une interprétation heideggérienne de la vérité. »[202] Armé d'un vocabulaire édifiant comme Dévoilement, Vérité, Renouvellement d'Alliance, le philosophe s'attaque à Satan avec des *a priori* occidentaux, « en l'occurrence la "mythologie" heideggérienne. »[203] Pour le philosophe, le nouvel ordre spirituel est le remède absolu, la façon de combattre Satan, qui se matérialisait par exemple dans les arts précédents la révolution, les arts non « sérieux (*jeddî*). »[204]

---

[198] *Ibid.*, p.183.
[199] *Idem*.
[200] *Ibid.*, p.184.
[201] *Idem*.
[202] *Ibid.*, p.185.
[203] *Ibid.*, p.186.
[204] *Idem*.

L'auteur revient également sur le caractère organique du philosophe annonçant que « pour devenir l'ami de Dieu (*walî*), il faut avoir été auparavant l'ami du peuple »[205], ce qui révèle encore une fois les distorsions que crée l'islamisation.

3.3. Les imprécisions de la notion de placage

Nous allons bientôt achever la première partie de notre analyse herméneutique, il sera pour nous le temps d'aller arpenter les chemins ouverts par le texte. Mais avant cela, nous aimerions critiquer deux points, où l'auteur se permet quelques largesses, dans sa construction de sa notion de placage.

Malgré les efforts de l'auteur pour soutenir théoriquement sa notion de placage, force est de constater que le concept de placage est d'une certaine façon un "rafistolage" plus ou moins heureux.

3.3.1 Un espace *interépistémique*

Comme évoqué au chapitre 3, les distorsions découlent de l'espace *interépistémique* provoqué par le placage. Ce fameux espace est construit en mélangeant la notion de paradigme et celle d'épistémè. Pour bâtir l'espace *interépistémique*, l'auteur emprunte au concept foucaldien l'aspect souterrain de la pensée, qui couvre l'ensemble de la pensée humaine, tout en acceptant une superposition des paradigmes, comme dans la période de crise évoquée par Kuhn. Cette construction confond l'épistémè et le paradigme, d'ailleurs l'auteur l'indique clairement : « j'emploie ici indifféremment paradigme et épistémè. »[206]

Cette absence de distinction est indéniablement un raccourci. Alors que l'auteur décrit précisément ses deux termes, il se les approprie pour leur insuffler sa propre acception. En effet, en mélangeant paradigme et épistémè, l'auteur oublie que Kuhn est avant tout un historien des sciences et qu'il a développé le concept de paradigme pour expliquer l'évolution de la science. Ainsi, le paradigme, au sens où Kuhn l'entend, regroupe le développement des disciplines scientifiques exclusivement et n'englobe pas l'ensemble des savoirs.

---

[205] *Ibid*., p.187.
[206] *Ibid*., p.123.

D'un autre côté, Shayegan suppose que les épistémès peuvent se chevaucher, alors que Michel Foucault a développé justement ce concept pour marquer l'incompatibilité de ces visions du monde. Cette juxtaposition va à l'encontre d'une notion fondamentale de la pensée de Michel Foucault, celle de discontinuité de l'histoire. En effet, cette dernière révèle des ruptures essentielles, en conséquence, selon cette approche, l'histoire ne peut être perçue comme un long ruban se déroulant au gré des diverses péripéties.

Nous ne reprochons pas à l'auteur d'avoir pris un peu de liberté avec les concepts de Kuhn et Foucault, mais plus de ne pas l'avoir suffisamment signalé. En finalité, c'est surtout la crédibilité de la notion de placage qui est effritée, car construite selon une interprétation des concepts de bases qui sont sur certains points carrément en opposition frontale avec la conception que ce faisaient les créateurs des leurs propres concepts.

3.3.2 Une régression

Le placage possède deux versants, soit l'occidentalisation (placage d'un discours moderne sur un contenu traditionnel) soit l'islamisation (placage d'un discours traditionnel sur un fond moderne). De plus, nous savons que le placage survient à l'intérieur de l'esprit humain, c'est pourquoi l'auteur s'appuie sur Karl Gustav Jung, pour évoquer la question de la compensation et celle de la régression, cette dernière étant, selon l'auteur, « un manque de compensation. »[207]

Devant ces faits, nous aimerions faire deux remarques. Tout d'abord, il paraît évident que les remarques de Jung, choisies par l'auteur s'applique à l'être humain moderne, puisqu'un des ouvrages cités se nomme *Problèmes de l'âme moderne*. Ainsi, les remarques du psychanalyste suisse s'appliqueraient au versant privilégiant le placage d'un discours moderne sur un fond traditionnel (l'occidentalisation). En effet, dans ce versant du placage, c'est l'être humain moderne, celui qui s'est délié des mythes, qui applique sa conception du monde sur le fond traditionnel. Pourtant, l'auteur estime que cet effet de compensation ou plutôt cette régression s'applique à l'être moderne autant qu'à l'être traditionnel.

Ce qui nous amène à la seconde remarque, si l'auteur estime que le moderne et le traditionnel sont deux paradigmes incommensurables[208], pourquoi appliquer le même outil

[207] *Ibid*., p.99.
[208] À saisir dans son acception littéraire : qu'on ne peut mesurer, évaluer, par manque de commune mesure.

d'analyse aux deux paradigmes? Reprenons, la phrase de Jung qui suit immédiatement le passage choisit par l'auteur pour expliquer la compensation.

> C'est un déroulement conforme à la loi fondamentale de la conservation de l'énergie, parce que nos processus psychiques sont aussi *des processus énergétiques*. Nulle valeur spirituelle ne peut disparaître sans être remplacée par un équivalent. Telle est la règle heuristique fondamentale de la pratique psychothérapeutique quotidienne qui ne manque jamais de se confirmer.[209]

Dans la recherche d'affirmation de la discipline de la psychologie, Jung va chercher la crédibilité (tout comme Durkheim en sociologie) du côté de la science physique, celle qui évacua pour de bon toute représentation magique de la nature. Ainsi, alors que l'auteur s'applique à démontrer l'hétérogénéité de la modernité et de la tradition, il estime que l'être traditionnel subit un processus de compensation (le placage), un phénomène inspiré directement de la loi fondamentale de la conservation de l'énergie, loi élaborée en plein XIXe siècle.

Ainsi, il semble que l'auteur lui-même traverse cette fameuse barrière censée séparée hermétiquement la modernité et la tradition.

---

[209] Jung, Karl Gustav, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel-Corrêa, Paris, 1960, p. 180-181.

Chapitre 4 - L'utilisation

Lors des deux précédents chapitres, toujours fidèles à notre approche herméneutique, nous avons rendu compte de la structure de la notion de placage. Comme nous l'avons vu au point 1.1, l'herméneutique philosophique accorde une part importante à l'interprétant. À partir de ce présent chapitre, l'herméneute va donc prendre de plus en plus de place. Alors que dans la deuxième partie, nous chercherons les « implications non claires » du texte et que nous réfléchirons sur elles, pour l'instant nous allons nous limiter à jeter notre propre regard sur le texte, fixation de significations[210]. Lors de ce chapitre, nous allons offrir notre propre compréhension du texte en nous référant à cette citation de Gadamer : « le point capital de tout comprendre concerne le rapport objectif qui réside entre les énoncés du texte et notre propre compréhension de la chose en question. »[211]

Cette phase débute par une réflexion sur le dernier chapitre du livre *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*. Alors que les premiers chapitres de l'ouvrage revêtaient un style académique, le dernier chapitre bascule dans une forme pratiquement pamphlétaire. Nous jetterons donc un regard critique sur ce dernier chapitre et introduirons une nouvelle notion, celle du néo-orientalisme.

Pour clore ce chapitre, nous nous inspirerons du titre du livre pour développer une réflexion sur la tendance de l'auteur à essentialiser les populations de l'ANAO.

4.1 La manipulation de l'outil du placage

Le placage est avant tout un outil d'analyse. Il éclaire son utilisateur sur les différences épistémologiques qu'il permet de mettre à jour. Toutefois, le véritable enjeu est de savoir quelle manipulation va être faite de cet outil d'analyse. Tel un sécateur, va-ton l'utiliser pour tailler délicatement le contour d'un buisson afin de tenter de l'adoucir, afin de le mettre en valeur, ou allons-nous l'utiliser pour découper grossièrement le buisson?

Malheureusement, il faut bien convenir que notre auteur va user de son outil d'analyse pour défendre, voir imposer, une position très claire. La position de l'auteur émane d'une conception bien particulière du petit exercice épistémologique effectué dans l'ouvrage. En effet, avec la

[210] Voir point 1.2
[211] *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir, op.cit.*, p.63.

mise en place de la notion de placage, l'auteur a repris le travail de Kuhn et de Foucault afin de dégager une classification des différentes postures épistémologiques (tradition et modernité). Cependant, comme nous le rappelle Roland Barthes, « tout classement est oppressif »[212] surtout lorsqu'il se risque à hiérarchiser ses éléments. Ici, la posture de Daryush Shayegan est très explicite, la tradition est « en retard »[213] sur la modernité et les sociétés musulmanes peinent à le combler. Ainsi, l'outil d'analyse, qu'est le placage, va être utilisé tout au long du dernier chapitre de l'ouvrage pour défendre un point bien précis : l'oriental est en retard sur son temps. Avant de revenir plus en détail sur ce dernier point, nous aimerions développer le terme de néo-orientalisme à travers lequel nous allons analyser le dernier chapitre de l'ouvrage.

C'est la place de l'être humain oriental qui révèle un positionnement néo-orientalisme. Selon l'auteur, il serait plus « dans un monde de *non-lieu*. »[214]

> Ce *non-lieu* est historiquement « en avance » sur le monde transfiguré des images dont il conserve les pâles reflets ; il est aussi « en retard » sur le monde industriel qui le refoule, il [l'être humain oriental] projette, par conséquent, un immense champ de distorsion, à l'intérieur duquel tout objet est déformé d'office.[215]

Outre ce *non-lieu* dans lequel serait empêtré l'être humain oriental, l'ouvrage débute avec une autre appellation au relent d'orientalisme ; le monde islamique aurait été depuis deux siècles en « "vacances" dans l'histoire. »[216] Selon l'auteur, le monde islamique ayant achevé son monde se serait retiré pour se consacrer « en toute impunité aux actes pieux de la dévotion. »[217]

Même s'il était pertinent de se demander si notre auteur se rend coupable d'orientalisme[218], nous aimerions jeter un regard plus contemporain sur ce texte. En effet, Edward Saïd a développé ce terme il y a maintenant plus de trente ans et nous aimerions actualiser un peu l'angle d'analyse. Depuis maintenant quelques années, influencé par le nouvel ordre mondial découlant de l'implosion de l'URSS, émerge une nouvelle appellation dans le domaine de l'étude de l'Islam ; celle du néo-orientalisme. C'est sous cet angle et en nous concentrant particulièrement sur les questions épistémologiques que nous aimerions aborder le dernier chapitre du livre de Daryush Shayegan.

---

[212] Barthes, Roland, *Leçon, leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France, prononcée le 7 janvier 1977*, Seuil, Paris, 1989, p.12.

[213] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.122.

[214] *Ibid*., p.169.

[215] *Idem*.

[216] *Ibid*., p.26.

[217] *Ibid*., p.27.

[218] Voir Saïd, Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 2005.

4.2 Le néo-orientalisme

Le terme néo-orientalisme est apparu il y a tout juste vingt ans[219]. Plus qu'une véritable école de pensée, « il s'agit plutôt d'une tendance méthodologique, fondamentalement apolitique, dont les frontières sont poreuses et les définitions lacunaires. »[220] Malgré son caractère apolitique, le terme est souvent perçu comme polémique, car renvoyant aux débats entourant l'orientalisme. Nous utilisons ici non pour accuser l'auteur, mais bel et bien pour souligner une tendance méthodologique. Le néo-orientalisme « s'articule sur un renouveau des postulats de l'orientalisme classique, et l'impératif de la défense des valeurs démocratiques et modernes »[221], il peut être également perçu comme traduisant « un néo-culturalisme éthique. »[222] Olivier Moos en fait la définition suivante :

> Le néo-orientalisme est une manière de problématiser le champ islamique et les interactions entre occidentalités et islamités, qui s'articule simultanément sur la réhabilitation de postulats culturalistes et sur l'impératif de la défense des « valeurs démocratiques et modernes ». Les islamités désignent ici l'ensemble en partie fantasmé, potentiellement contradictoire et relativement fixe, d'objets, de relations, de pratiques et de discours associés à une appartenance au champ islamique. De même, les occidentalités qualifient ce qui fait l'être et l'agir occidental, perception variant selon les lieux et temps d'énonciation, mais s'organisant principalement autour des notions de judéo-christianisme, de modernité, d'émancipation et de sécularité.[223]

Avant d'aller plus en avant sur le néo-orientalisme, revenons rapidement sur l'orientalisme. Selon Edward Saïd, l'orientalisme doit être perçu comme un discours « qui a permis à la culture européenne de gérer – et même de produire – l'Orient au point de vue politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique et imaginaire pendant la période qui a suivi le siècle des Lumières. »[224] Ainsi, selon cette approche, l'Orient a été créé de toutes pièces comme une véritable fantasmagorie. Dans ce processus de création, l'Orient a été figé, essentialisé. Durant

---

[219] Voir Khosrokhavar, Farhad, *Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes*, Peuples Méditerranéens, n° 50, janvier-mars, 1990.

[220] Moos, Olivier, *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam*, Cahiers de l'Institut Religioscope, n° 7, août 2011, p.3-4.

[221] *Ibid*., p.3.

[222] *Idem*.

[223] Moos, Olivier, *Lénine en Djellaba Critique de l'islam et genèse d'un néo-orientalisme*, http://www.fasopo.org/reasopo/jr/memoire_moos.pdf , consulté le 15 avril 2012, en ligne, p.2.

[224] *L'Orientalisme*, *op. cit*.,p.15.

le fameux XIXe siècle, siècle triomphant du positivisme, l'Orient devient un champ d'analyse[225] tout comme l'océan ou les mammifères. La pierre angulaire de cette nouvelle quête du savoir sera le culturalisme que l'on peut définir ainsi : « doctrine anthropologique considérant que les actions et les motivations des acteurs sont conditionnées par l'univers culturel auquel ils appartiennent. »[226] Ainsi, ce sera par la culture que les orientalistes expliquent l'alpha et l'oméga de la civilisation[227] islamique. D'ailleurs, René Guénon nous indique que le terme "civilisation" émerge exactement en même temps que l'orientalisme, puisqu'il fait son entrée dans le dictionnaire de l'académie française en 1835[228]. Puisque, selon les orientalistes, la culture de la civilisation islamique se résume à l'islam, la religion du prophète Mahomet est la source de toute compréhension. Une autre particularité importante du culturalisme est de réduire tout enjeu culturel « à un jeu identitaire à somme nulle : pour être démocrate l'on est moins africain, pour manger des McDo's l'on est moins français, pour condamner la torture l'on est moins chinois, et pour être musulman l'on bat sa femme. »[229] Outre l'ironie latente de cette citation, elle souligne un point essentiel de l'orientalisme et de tout culturalisme. La tendance très forte à percevoir la culture comme un processus de vase communicant appelée jeu à somme nulle. En se rapprochant de la démocratie, l' "oriental" perdrait automatiquement son identité. Dans cette perspective, les identités ne se cumulent pas.

Le préfixe "néo" a été rajouté au terme orientalisme pour évoquer l'évolution du système international depuis le XIXe siècle. À l'époque de l'orientalisme classique, le système international était défini par l'entreprise coloniale des grandes puissances européennes. Aujourd'hui, 150 ans plus tard, deux événements majeurs sont venus complètement bouleverser ce rapport de force. Tout d'abord, dans la seconde moitié du XXe siècle et dans le mouvement de décolonisation, les pays de l'ANAO ont accédé à leur indépendance politique. Puis, avec la chute de l'URSS, le système international considéré comme bipolaire[230] a laissé la place à un monde unipolaire pour certains, multipolaire[231] pour d'autres. Dans cette évolution du système international, l'étude des régimes politiques devient essentielle pour saisir l'évolution de chaque pays et des relations qu'ils entretiennent.

---

[225] *Ibid.*, p.151.
[226] *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam*, *op. cit.*, p.3.
[227] Le terme « civilisation » renvoie forcément au vocabulaire orientaliste.
[228] *Orient et Occident*, *op. cit.*, p.23.
[229] Bayart, Jean-François, *Le gouvernement du monde*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2004, p.46-47.
[230] La bipolarité étant incarnée par deux grandes puissances du moment les États-Unis et l'URSS.
[231] Ces distinctions renvoient au déclin ou non de la puissance américaine.

Et c'est ici que le néo-orientalisme rentre en scène, en plus de reprendre les attributs de l'orientalisme classique, il va défendre « l'idée d'une causalité entre principes théologiques et pratique politique. »[232] Dans le cas de l'ANAO, le chapitre rédigé par John Waterbury dans le livre *Démocraties sans démocrates* reflète parfaitement ces préoccupations. Dans cet ouvrage, John Waterbury va soulever l'exceptionnalisme du Moyen-Orient. Selon lui, c'est surtout à partir des années 1980 et « la redémocratisation progressive de l'Amérique latine et de l'Europe du sud au début de la décennie [1990], et la démocratisation expérimentale de la Corée du Sud et de Taiwan que le Moyen-Orient commença à paraître en retard. »[233] Même si l'auteur indique que l'islam et la démocratie peuvent « cohabiter » comme au Pakistan et au Bangladesh, il affirme clairement que « les tendances fondamentales de la culture régionale et de la pratique religieuse doivent être surmontées plutôt qu'utilisées dans n'importe quelle tentative visant à promouvoir le pluralisme et la démocratie. »[234]

Le courant néo-orientalisme va reprendre cette logique pour expliquer l'exceptionnalisme des pays de l'ANAO. Plus précisément, « le manque ou l'absence de procédures et de culture démocratiques dans les pays arabes et musulmans est interprété par le courant néo-orientaliste comme le résultat de facteurs liés à l' "identité" de ces sociétés : la culture, la religion, l'histoire. »[235] La démocratie est sans cesse ramenée à ses origines historiques et philosophiques, tout comme les relations entre religion et politique sont irrémédiablement perçues à travers la « triple identité à la base de la vision néo-orientaliste : modernité politique, christianisme et Occident. »[236]

4.3 *Les assises sociales des distorsions* sous l'angle du néo-orientalisme

Le quatrième et dernier chapitre du livre *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité* se nomme *Les assises sociales des distorsions* et nous avons choisi de le décortiquer à la lumière des derniers éléments développés. Afin que l'on puisse parler de néo-orientalisme, plusieurs critères doivent être réunis. Tout d'abord et sûrement le plus important, l'approche culturaliste doit être nettement assumée, puis la question de l'immobilisme et de

[232] *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam*, *op. cit.*, p.16.
[233] Salamé, Ghassan, sous la direction, *Démocraties sans Démocrates*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994, p.97.
[234] *Ibid*., p.109.
[235] *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam*, *op. cit.*, p.5.
[236] *Ibid*., p.16.

l'exceptionnalisme de la société dite « musulmane » doit également être présente. Finalement, le rapport au politique doit également s'y retrouver. Voyons si nous retrouvons ces aspects dans le dernier chapitre de notre livre analysé.

Ce chapitre débute par une charge violente contre les intellectuels du monde islamique. Selon l'auteur, ils baignent pour une grande partie dans « le champ des distorsions. »[237] Mais plus fondamentalement, l'auteur cherche à comprendre le retard des sociétés islamiques, de saisir pourquoi depuis plusieurs siècles, elles n'ont cessé de « danser en mesure »[238]. Pour l'auteur, la cause est claire. Selon lui, la dépendance des sociétés islamiques face à l'Occident est « culturelle avant d'être économique et politique. »[239] Ce cours fragment est très important, car il révèle l'approche culturaliste de l'auteur, par cette phrase il réaffirme la supériorité de la culture sur l'économie et le politique pour comprendre le soi-disant retard des sociétés islamiques.

Outre cette simple phrase, l'auteur réitère son positionnement en s'alliant au controversé Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882). Selon le sulfureux homme de lettre et orientaliste à ses heures, l'échec des sociétés orientales n'est pas simplement imputable à leurs gouvernements, mais surtout « aux antécédents culturels qui façonnent immanquablement les structures récurrentes de la psyché collective. »[240] L'auteur continue dans la même voie, toujours en faisant référence à Gobineau, en affirmant que « bien que la corruption [et] l'incapacité des administrations asiatiques soient immenses, les pesanteurs qui résultent de la religion, des coutumes et des mœurs sont encore plus paralysantes. »[241]

Le personnage de Joseph Arthur de Gobineau est suffisamment débattu, pour qu'il fasse ici le sujet d'une légère digression. Le comte de Gobineau s'est rendu célèbre pour avoir rédigé en 1853 *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Œuvre lyrique, fortement liée au romantisme français du XIXe siècle, le texte théorise l'inégalité entre les races. Alors que certains passages furent repris par Adolf Hitler, le livre devient la référence de l'Europe fasciste et des colonialistes les plus déterminés à profiter de la main-d'œuvre bon marché que représentait l'être humain noir. Si certains décrivent Gobineau comme le « grand-père du racisme »[242], il reste un incompris

[237] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.191.
[238] *Ibid*., p.192.
[239] *Idem*.
[240] *Ibid*., p.214.
[241] *Idem*.
[242] Voir l'avertissement au lecteur de Marcelle Bergeron dans l'édition électronique de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines de l'UQAC.*

pour d'autres. Ce qui est sûr, c'est que ce grand ami de Richard Wagner était un fervent défenseur de l'ancien régime contre la démocratie et que son dernier ouvrage est une brique poétique à l'éloge de la famille, qui cherche à prouver son affiliation personnelle à un roi Viking du IXe siècle.

C'est en citant directement cet auteur, que Daryush Shayegan fait référence à l' « *amas* stagnant »[243] censé caractériser les sociétés asiatiques, une eau stagnante, pas totalement morte, car « horriblement féconde en monstres et existences stériles à notre espèce. »[244] Voilà en ce qui a trait à l'immobilisme et à l'exceptionnalisme.

En ce qui concerne le volet politique, il est clair, comme nous l'avons déjà mentionné, que cet ouvrage de Shayegan semble être une voie pour expliquer la révolution de 1979 en Iran. Même si l'ouvrage ne parle pas précisément de politique, le thème reste sous-jacent à l'ensemble de l'ouvrage.

Ainsi, le livre de notre auteur semble reprendre toutes les caractéristiques du néo-orientalisme, l'approche culturalisme et une vision immobiliste des sociétés islamiques pour évoquer une situation politique contemporaine. De façon globale, l'ouvrage tourne irrémédiablement autour du triangle « modernité politique, christianisme et Occident »[245], qui est la base de la pensée néo-orientaliste. Selon l'auteur : « la science classique occidentale est la sécularisation de la théologie chrétienne. »[246] Face à cette constatation, l'auteur prie l'islam de se séculariser à son tour.

L'auteur fait une place centrale dans son ouvrage aux questions épistémologiques qui sont, selon son approche, l'‘argument principal pour expliquer le retard des sociétés islamiques. Après avoir présenté la notion d'épistémè de Michel Foucault, l'auteur indique que « les civilisations extraoccidentales […] n'ont pas connu ces bouleversements sismiques de la pensée. »[247] Avec cette constatation l'auteur fait le premier pas de son raisonnement en séparant et classifiant épistémologiquement des civilisations. Le second pas est de hiérarchiser ces différentes épistémologies, pas franchi allègrement tout au long du chapitre quatre.

Ainsi, selon l'auteur, pour pouvoir aborder des « problèmes socio-philosophiques »[248], il faut

---

[243] Gobineau, Joseph Arthur, cité dans, *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.*, p.174.
[244] *Idem*.
[245] *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam, op. cit.*, p.16.
[246] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.35.
[247] *Ibid*., p.113.
[248] *Ibid*., p.209.

> chercher ses arguments […] dans le contexte des sciences humaines "modernes" où tout s'enchaîne selon une certaine rigueur. L'intuition, la spontanéité, les grandes solutions métaphysiques préconisées par les doctrines orientales ne suffisent plus – du moins pour les problèmes historiques.[249]

L'auteur finit son développement avec ces quelques mots d'une grande simplicité, mais qui révèle un positionnement fort ; « en somme, il faut un sol ferme, une base ontologique. »[250] Alors que jusqu'ici, les questions épistémologiques avaient toujours été abordées sous un angle descriptif, voilà qu'un jugement normatif fait son apparition. Un « sol ferme », la métaphore est courte, mais significative.

Avant de poursuivre notre raisonnement, nous aimerions citer encore une phrase particulièrement parlante sur la hiérarchisation des épistémès : « pour analyser les faits, les mutations sociales, pour démêler le monde embrouillé des idées, pour dépister les repères culturels, il faut être un homme de culture dans le sens humaniste du terme. »[251]

Avant de clore cette partie sur le quatrième et dernier chapitre du livre analysé, nous aimerions encore évoquer le ton employé par l'auteur pour décrire les intellectuels iraniens. En effet, durant ces dernières pages, une ribambelle de termes péjoratifs est utilisée, révélant manifestement un mépris prononcé de la part de l'auteur, en voici un petit florilège. Selon l'auteur, la grande partie de l'intelligentsia du monde islamique est « médiocre »[252], « vaniteuse »[253], « aveuglée par leurs œillères »[254], « doublement aliénée »[255] ou encore « répand [des] propos d'une banalité ahurissante ou se perd en palabres inutiles et interminables. »[256]

Si les trois premiers chapitres du livre de Daryush Shayegan sont relativement descriptifs et ne se perdent pas en critique brutale, le quatrième chapitre emprunte un ton largement condescendant et agressif. Comme nous venons de le montrer, l'auteur adopte clairement une posture néo-orientaliste. En plus des caractéristiques habituelles, l'auteur renforce ce discours à l'aide d'arguments de type épistémologique. Et c'est justement sur cette voie que nous allons

[249] *Idem*.
[250] *Idem*.
[251] *Ibid*., p.210.
[252] *Ibid*., p.204.
[253] *Idem*.
[254] *Ibid*., p.208.
[255] *Ibid*., p.212.
[256] *Ibid*., p.209.

embarquer jusqu'à la fin de ce mémoire en tentant de répondre à cette question : pourquoi est-il si futile et si dangereux de vouloir hiérarchiser les différentes épistémès?

Avant cela, nous voulons évoquer le titre de l'ouvrage, qui démontre, à notre sens, une essentialisation de la part de l'auteur des populations de l'ANAO.

4.4 Schizophrénie culturelle

Le terme schizophrénie est utilisé par l'auteur pour dénoncer les distorsions que subissent les êtres humains confrontés à la superposition de paradigmes, ceux de la tradition et de la modernité. La schizophrénie est un terme issu de la psychiatrie, « son histoire proprement dite commence en 1911. Cette année-là, Eugen Bleuler, psychiatre suisse […], introduisit dans la littérature psychiatrique un néologisme médical promis à un destin singulier : schizophrénie (coupure du psychisme). »[257] Cette appellation remplace progressivement le terme de « démence précoce. »[258] Plus que d'évoquer une maladie précise, Bleuler utilise le terme schizophrénie pour désigner « un *groupe* de maladie. »[259] Le concept central du nouveau terme est l'idée de *schizo* qui signifie en grec coupure. L'appellation allemande utilisée par Bleuler *Spaltung* « a été traduite diversement en français : "dislocation" (H. Ey), "désagrégation", "dislocation". »[260] Toutefois, l'idée centrale reste la coupure du psychisme, une dislocation des diverses fonctions psychiques. Forcément, défini ainsi, la schizophrénie mène sur une multitude de symptômes, des hallucinations auditives à l'apathie et la pauvreté du discours en passant par le ressenti de sensations délirantes. En ce qui concerne la réalité décrite par notre auteur, le symptôme le plus pertinent serait « la simultanéité de pensées contraires. »[261]

Ainsi, selon l'approche psychiatrique, la schizophrénie culturelle serait la simultanéité de représentations culturelles contraires, ce qui colle très bien à la vision de Daryush Shayegan. Prenons la balle au bond et réfléchissons justement sur cette approche de la psychiatrie, science moderne par excellence.

La simultanéité de pensées contraires est liée à l'espace *interépistémique*, cet espace où se chevauchent et se déforment les paradigmes traditionnel et moderne. Selon la perception de l'auteur, c'est l'existence de cet espace qui permet de déclarer le patient, l'iranien lambda,

---

[257] Bourgeois, Marc Louis, *Les schizophrénies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p.3.
[258] *Ibid*., p.4.
[259] *Ibid*., p.13.
[260] *Ibid*., p.12.
[261] *Ibid*., p.39.

l'islamiste atteint de schizophrénie culturelle. Toutefois, l'approche psychiatrique classique omet un aspect fondamental que Gilles Deleuze et son collègue Félix Guattari[262] relèvent dans une entrevue :

> La schizophrénie est une expérience involontaire et étonnante, et très très aiguë, d'intensité et de passages d'intensité. Quand un schizophrène dit "je sens que je deviens femme, je sens que je deviens Dieu", c'est comme si son corps franchissait un seuil d'intensité. Les biologistes parlent de l'œuf et le corps schizophrénique est une sorte d'œuf ; il y a ce corps catatonique qui n'est plus qu'un œuf. Eh bien, quand le schizophrène dit "je deviens Dieu, je deviens femme", c'est comme s'il franchissait ce que les biologistes appellent un gradient, il traverse un seuil d'intensité, il y passe encore, il s'élève au-dessus, au-delà, etc.[263]

Selon Deleuze et Guattari l'approche psychiatrique classique néglige totalement l'aspect du « pur vécu », qui renvoie à l'intensif, pour trop se focaliser sur les aspects sensibles[264]. Ainsi, la dislocation des diverses fonctions psychiques n'est pas tout, Deleuze et Guattari nous invitent à réfléchir sur l'intensité de la dislocation, sur la traversée de gradient menant à la crise schizophrénique.

Il est évidemment intéressant d'appliquer cette réflexion à notre cas, la simultanéité de représentations culturelles contraires ne ferait donc pas forcément le schizophrène, mais ce serait plutôt l'intensité de leur mélange. Cet aspect n'est jamais soulevé par l'auteur, selon sa vision, la simple coexistence de paradigmes opposés mène directement à des distorsions, sans jamais s'interroger sur l'intensité du placage. À aucun moment, il n'argumente que seuls les placages de hautes intensités mènent à des distorsions aiguës, alors que des placages de basses intensités n'aboutissent qu'à des distorsions mineures. En négligeant de souligner la question de l'intensité du placage, l'auteur condamne les victimes de schizophrénies culturelles à vivre dans un monde de distorsions, indéniablement, il les essentialise.

Ce constat vient renforcer notre lecture de l'œuvre de Daryush Shayegan, qui met l'emphase sur une attitude culturaliste, ferment du néo-orientalisme. En effet, l'essentialisation des populations s'inscrit dans ce courant. En réduisant les agissements d'un peuple à des attraits culturels. Le cas échéant un placage incessant des paradigmes hétéromorphes, il fige les rapports sociaux et les interactions politiques.

---

[262] Gilles Deleuze et Félix Guattari ont écrit ensemble *Schizophrénie et capitalisme I et II*.
[263] Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p.331.
[264] *Ibid*., p.39.

Deuxième Partie

Chapitre 5 - La hiérarchisation des épistémès

Dans la seconde partie de ce mémoire, nous allons emprunter le champ qu'ouvre le texte. Fidèle à notre processus herméneutique, nous allons pénétrer la seconde dimension de la compréhension. Lors de la première partie, nous avons expliqué le texte ; nous avons « dégagé la structure, c'est-à-dire les relations internes de dépendance qui constituent la statique du texte. » [265] À présent, nous allons interpréter le texte, c'est-à-dire prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, « se mettre en route vers l'*orient* du texte. »[266] Cette interprétation, cette réactivation des dires du texte, selon la terminologie de Ricœur, se feront selon nos questionnements intérieurs. Ainsi, nous délaisserons pour de bon l'ouvrage de Daryush Shayegan pour naviguer libre de tout ancrage. Cependant, , nous ne nous en éloignerons pas vraiment, car l'ouvrage fera office de phare dans notre voyage. Comme tout au long de ce mémoire, c'est la notion de placage qui jouera le rôle de pierre angulaire. Si dans la première partie, nous avons décortiqué la construction de la notion de placage, dans cette deuxième partie, nous réfléchirons sur l'utilisation que fait l'auteur de cet outil d'analyse. Le chapitre 4 de la première partie nous a clairement montré que l'auteur use du placage dans le dernier chapitre de son ouvrage pour souligner le « retard », l'égarement dans un « monde de *non-lieu* » des sociétés traditionnelles.

Sous-jacent à ce positionnement vient se formuler ce que Gadamer nomme les « implications non claires ». Rappelons que les implications non claires ne doivent pas être perçues comme des présupposés inconscients au sens de la psychanalyse, mais bien comme des présuppositions qui se cachent derrière un positionnement. Ainsi, derrière le « retard » des sociétés traditionnelles se cache « l'implication non claire » de la hiérarchisation des épistémès. La notion de placage évoque le chevauchement de deux épistémès hétéromorphes, où leur superposition mène à des distorsions. Toutefois, à aucun moment, une des deux épistémès, dans la construction de la notion de placage, n'est considérée comme meilleure. La hiérarchisation n'intervient qu'en

[265] *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p.175.
[266] *Idem*.

parallèle, uniquement comme un présupposé qui vient marquer de sa griffe la réflexion. Il est très important de clarifier l'appellation « hiérarchisation des épistémès » et plus spécifiquement quels sont les épistémès qui rentrent dans la classification. Comme nous l'avons vu au point 2.3, Michel Foucault dégage trois épistémès dans les transformations de la raison occidentale. De son côté, Darysuh Shayegan délaisse l'épistémè classique pour se concentrer sur l'opposition tradition/modernité et ainsi passer de trois à deux épistémès. Ce qui semble essentiel pour l'auteur est la perte de l'interprétation des signatures laissées à la surface des choses par Dieu dans la constitution du savoir. Les épistémès classique et moderne sont liées dans leur opposition à prendre en considération les signatures de Dieu. Ainsi, le terme « hiérarchisation des épistémès » renvoie à une vision évolutive de la raison humaine, où chaque étape peut être perçue comme un progrès, la classique supérieure à la préclassique et la moderne supérieure à la classique. Rappelons que cette approche s'oppose directement à la position de Michel Foucault qui met l'emphase sur la discontinuité des différentes épistémès.

Durant cette deuxième partie, nous souhaitons réfléchir sur ce présupposé, afin de pénétrer le deuxième sens de la compréhension dont parle Gadamer. Pour ce faire, nous évoquerons plusieurs points, le tout premier, tente de relativiser la suprématie de la modernité sur la tradition. En effet, dans le classement fait par Daryush Shayegan, la modernité est placée clairement au-dessus de la tradition. Par la suite, nous verrons que l'apparition de la modernité dans l'histoire peut être perçue autrement que comme étant fondamentale pour la compréhension de l'époque contemporaine et que cette modernité n'est pas forcément toujours en mouvement, en opposition à la stagnation de la tradition. Le prochain point s'attaque à l'hétérogénéité des épistémès, car pour pouvoir les hiérarchiser encore faut-il qu'ils ne soient pas dissolubles l'un dans l'autre. Finalement, nous pénétrons dans l'univers de la Tradition[267], afin de récolter ce que la pensée traditionnelle peut nous offrir sur de telles questions.

5.1 Le monde moderne

Lors de cette première partie de chapitre, nous aimerions porter une réflexion sur trois fruits de la modernité parmi tant d'autres qui ont marqué l'époque moderne. Leur passage en revue

[267] "Tradition" avec un "t" majuscule, voir chapitre 7.

nous permettra de nous interroger sur la primauté qu'accorde Daryush Shayegan à la modernité dans sa hiérarchisation des épistémès.

5.1.1 La Révolution française

« La démocratie est l'enfant des Lumières. »[268] Voilà un adage que l'on retrouve très souvent, d'ailleurs Daryush Shayegan ne se prive pas pour le répéter. Le fait de placer la modernité au-dessus de la tradition émane indéniablement de ce constat, comment la modernité ne vaudrait-elle pas plus que la tradition, elle qui inventa la démocratie moderne? Pourtant, dans un récent essai, Tzvetan Todorov (1939 -) répertorie les « ennemis intimes » de la démocratie moderne et ceci dès ses premiers jours. Car dès son affirmation, la démocratie moderne suscita massacres et abominations. Transcendés par la noblesse de leur cause, les révolutionnaires perdirent toute mesure. « La fin visée est si élevée qu'il n'y a pas à lésiner sur les moyens : l'élimination des ennemis devient une péripétie secondaire. […] La destruction de l'ennemi n'est plus un inconvénient, elle devient un devoir moral. »[269] Très vite après la prise de la Bastille, les forces révolutionnaires répandirent l'effroi où elles passèrent, et cela également au sein de la population civile comme en Vendée en 1794. Un officier français expliqua : « c'est par principe d'humanité que je purge la terre de la liberté de ses ennemis. »[270] Ainsi, en bien des occasions, la démocratie a aussi été un argument pour semer l'effroi. Nous ne cherchons pas à discréditer totalement la démocratie, mais simplement à montrer les aberrations qui furent commises en sans nom.

5.1.2 Les massacres de masses

Les relations internationales sont une discipline sœur de la science politique qui analyse le comportement des états au niveau international. Évidemment, les courants divergent à l'intérieur de cette discipline, mais l'aile dite « réaliste » a tendance à percevoir la modernité comme l'avènement des massacres de masses, le vingtième siècle avec ses deux guerres mondiales et ses plusieurs génocides étant au paroxysme de la violence dans l'histoire de l'humanité.

Pour évoquer ce positionnement, voulant que la modernité ait causé les plus grands massacres de l'histoire de l'humanité, nous citons un ouvrage de Thérèse Delpech où elle

---

[268] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, *op.cit*., p.122.
[269] Todorov, Tzvetan, *Les ennemis de la démocratie*, Robert Laffont, Paris, 2012, p.49.
[270] *Idem*.

s'interroge sur la répercussion de la désertion de « l'idée du divin, qui met au jour des fonds insoupçonnés en l'homme. »[271] Selon elle, « les substituts qui ont poussé sur ce terreau sont vite apparus plus destructeurs pour l'humanité et la civilisation que l'avaient été les religions. »[272] La forte augmentation de la population à l'ère moderne relativise toute comparaison quantitative entre les massacres modernes et ceux de jadis. La vraie innovation, qui poussent les massacres modernes à de niveau d'abomination jamais atteint, semble bien être l'aspect systématique. Tout comme la nature devant être classifiée dans son intégralité, l'élimination d'un groupement humain doit se réaliser dans sa totalité. Delpech souhaite également mettre le doigt sur la nature des régimes politiques apparus avec la modernité : « avec la fin de ces croyances, qui constituaient autant de barrières pour l'action, sont apparues des tyrannies sans bornes, capables de tous les crimes. »[273] Cette citation est un peu tendancieuse, car il est indéniable qu'un crime reste un crime. Cependant l'idée que nous aimerions en dégager est que la fin de la religion comme repère social premier n'a nullement stoppé les guerres, les états modernes reprenant largement le relais.

Sur ce sujet, nous souhaitons rappeler les écrits de Zygmunt Bauman[274] sur les liens entre l'holocauste et la modernité. Selon cet auteur, la modernité a pris une part intégrante dans la plus grande extermination de l'histoire et cela pour plusieurs raisons. Bauman nous montre avec aisance comment la machinerie de destruction était organisée en totale cohérence avec l'administration moderne : rationalité, instrumentalité, bureaucratie, efficacité, précision, discipline. De plus, les avancées techniques ont permis une véritable efficacité dans l'extermination tout en offrant une protection morale aux soldats qui tuait à distance. Bref, selon l'illustre sociologue, la modernité a une véritable responsabilité dans l'holocauste qu'il ne faut surtout pas oublier, car nous continuons à baigner dans ses déploiements et donc toujours en danger d'une nouvelle tragédie.

Ces deux références à des intellectuels reconnus dans leur discipline respective nous montrent bien que les régimes politiques issus de la modernité, même s'ils ont présenté des acquis formidables sur bien des domaines, sont également responsables des pires abominations.

---

[271] Delpech, Thérèse, *L'ensauvagement*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005, p.61.
[272] *Idem*.
[273] *Ibid*., p.62.
[274] Bauman, Zygmunt**,** *Modernity and Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.

5.1.3 Le racisme

Outre, la disparition des croyances, le surgissement de l'épistémè classique, puis moderne vont déboucher sur une perception de l'humain, qui cautionnera la pire tyrannie de l'être humain sur l'être humain. L'*Ordre* est le terme central pour saisir l'épistémè classique[275], il fut appliqué à l'ensemble de la nature, aux divers animaux, qui furent compartimentés en espèces, et malheureusement à l'humain qui fut distingué par les races. Le mot race apparaît à la fin du XV siècle, mais ce n'est qu'en 1684, en plein cœur de l'épistémè classique, qu'il « est appliqué à la différenciation des groupes humains. »[276] La distinction des différents êtres humains en races prépara dans le siècle à venir, qui fut également celui des lumières, les pires heures du colonialisme au sujet de la traite d'être humains. « Le siècle des Lumières fut aussi celui où l'infériorité du Noir fut poussée à son paroxysme[277] […] : la moitié des esclaves traités, soit environ six millions sur douze, le furent durant cette période. »[278] Cette utilisation sans scrupule de la main d'œuvre esclavagiste s'explique de deux façons. Selon Catherine Coquery-Vidrowitch, « le rôle des planteurs, devenus un des groupes de pression les plus influents de l'économie occidentale, […] fut déterminant pour codifier l'infériorité des Noirs. »[279] Sous un autre aspect, la nouvelle vision du monde des lumières (le racisme, comme *Ordre* des êtres humain, en faisait indéniablement partie) jumelée à la notion de progrès « établirent une hiérarchie implicite ou explicite dont l'homme noir occupait le niveau inférieur. »[280]

Au regard du colonialisme et tout particulièrement de la codification de l'infériorité des Noirs, il est bien dur de percevoir la modernité comme un progrès essentiel pour l'humanité.

5.2 La tension de l'herméneute

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre consacré à l'herméneutique, tout herméneute se doit de faire preuve d'honnêteté en indiquant ce qui suscite son intérêt. Plus que de l'intérêt, c'est dans la prise en considération des abominations de l'époque moderne que l'interprétant retrouve la véritable tension, énergie le poussant vers l'avant (voir point 1.3). Je

---

[275] Voir point 3.3.2.
[276] Ferro, Marc, sous la direction de, *Le livre noir du colonialisme*, Robert Laffont, Paris, 2003, p.869.
[277] Le paroxysme du colonialiste est ici perçu au XVIIIe siècle.
[278] *Ibid*., p.873.
[279] *Idem*.
[280] *Idem*.

peux dire que ma réflexion première, bien avant le début de la rédaction de ce présent mémoire, résidait dans le paradoxe suivant : comment l'époque moderne peut-elle prétendre à tant de vertus, alors qu'elle a engendré tant de crimes[281] ? C'est clairement la tension, transformée en énergie créatrice, émanant de ce paradoxe, qui m'a poussé vers l'avant dans ce mémoire de maîtrise. Parmi mes différentes lectures, je cherchais la cause de tous ces malheurs. Quel pouvait bien être l'élément de l'épistémè moderne qui engendrât tant de malheurs ? Le placage, un moment, me sembla une piste intéressante à suivre. Toutefois, je me rendais vite compte que quelque chose clochait. Il est si facile de séparer la réalité en deux, la bonne vielle notion du « nous contre eux », base de la moralité machiavélienne selon Stanley Hoffman[282]. Toujours en se référant à notre méthodologie herméneutique, nous rappelons que nommer cette tension est fondamentale dans le processus de compréhension, car « c'est seulement lorsque nous y retrouvons nos propres questions que nous pouvons espérer comprendre les énoncés qui nous retiennent. »[283]

Dans les pages qui suivront, je vous invite à continuer le raisonnement, à déconstruire peu à peu cette opposition tradition/modernité, et à arrêter pour de bon de chercher quelle épistémè est la meilleure[284]. En effet, je cherche à expliquer que la hiérarchisation des épistémès n'a pas de sens.

5.3 La position du « vrai intellectuel »

Selon Daryush Shayegan, le moment cartésien est indéniablement un moment charnière dans l'histoire du monde. C'est le train manqué de toutes les civilisations non-occidentales, qui marquerait aujourd'hui leur profond « retard » politique et sociétal. Dans son travail de ridiculisation des intellectuels de son pays, l'auteur indique que, selon lui, un « vrai intellectuel »[285] est celui qui adopte la « dialectique comme étant "la conscience rigoureuse de la non-identité," »[286] faisant ici référence à Adorno. Nous aimerions justement profiter de la

---

[281] Cette phrase paraphrase un écrit de Michel Sitbon, dans *La Nuit rwandaise*, l'esprit frappeur, 2008, p.319.
[282] Hoffman, Stanley, *Une morale pour les monstres froids*, Boréal, Montréal, 1982.
[283] Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir, op.cit., p.74.
[284] Si Daryush Shayegan place la modernité nettement en dessus, certains préfèrent classer la tradition en premier, comme dans le film d'Hugo Latulippe *Un abécédaire populaire*.
[285] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.231.
[286] *Idem*.

perche tendue par l'auteur pour nous étendre un peu sur l'école de Francfort, dont fait partie Adorno, non pour définir ce que devrait être un « vrai intellectuel », mais plutôt pour s'interroger, dans un premier temps sur l'importance du moment cartésien dans l'histoire, puis dans un second temps sur cette opposition souvent reprise par Shayegan, voulant que la modernité renvoie au mouvement, alors que la tradition serait condamnée à la stagnation.

5.3.1 La modernité point névralgique de l'histoire contemporaine ?

L'école de Francfort est un courant de pensée qui apparaît au début des années 1930 et qui continue à avoir une influence aujourd'hui auprès de plusieurs intellectuels comme Jürgen Habermas, par exemple. Son fondateur est Max Horkheimer et ses principaux membres sont Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse et Walter Benjamin. Un seul de ces auteurs pourrait faire l'objet de plusieurs livres (et d'ailleurs ils le font), ainsi, nous nous concentrerons sur un aspect fondateur de l'école de Francfort ; sa critique virulente de la rationalité moderne, subjective ou encore instrumentale selon la terminologie maison.

Un premier point, fondamental à indiquer, est que l'école de Francfort est d'obédience matérialiste, plus précisément de la gauche hégélienne, donc fortement influencée par la pensée de Marx. Un de ses buts est d'améliorer la pensée matérialiste par le biais de la sociologie de la connaissance. Cette dernière devant

> permettre de nouveaux progrès à la pensée matérialiste en faisant ressortir les normes cognitives auxquelles obéissent des théories viciées par des points de vue bourgeois et en justifiant *a contrario* de nouvelles orientations et de nouvelles règles pour la connaissance et sa production.[287]

Une des cibles privilégiées de la sociologie de la connaissance se trouvera être la rationalité subjective. Tout comme, Zygmunt Bauman, la tragédie de la seconde guerre mondiale va fortement venir interloquer Max Horkheimer[288] et Theodor W. Adorno. Pour eux, il sera à présent essentiel de « savoir pourquoi l'humanité sombre dans un type nouveau de barbarie au lieu de parvenir à un état authentiquement humain. »[289] Outre la seconde guerre mondiale, l'influence grandissante du néo-positivisme du cercle de Vienne des deux côtés de l'Atlantique pousse également les tenants de l'école de Francfort à réfléchir sur la rationalité subjective.

---

[287] Vincent, Jean-Marie, *La théorie critique de l'école de Francfort*, Galilée, Paris, 1976, p.72.

[288] À noter qu'Horkheimer était juif, et qu'avec son collègue Adorno, ils se réfugient aux États-Unis durant la guerre.

[289] Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p.314.

Selon Horkheimer, la raison connaît une évolution majeure lors du moment cartésien. C'est de nouveau à ce moment clef de l'histoire, que la raison objective se transforme en raison subjective. « Pour Horkheimer, la raison objective […] se caractérisait par le fait qu'elle connaissait des fins plus larges que la seule autoconservation et se considérait comme compétente pour juger du caractère raisonnable de telles fins élargies. »[290] Ainsi, selon ses dires :

> Les grands systèmes philosophiques comme ceux de Platon et d'Aristote, la scolastique et l'idéalisme allemand, étaient fondés sur une théorie objective de la raison. Celle-ci visait à développer un système global ou une hiérarchie de tous les étants, y compris l'homme et ses buts. La mesure dans laquelle la vie d'un homme était raisonnable se définissait par son harmonie avec cette totalité.[291]

Le moment cartésien ne doit pas être compris comme une mue radicale pour la raison objective, mais bien plus comme une limitation à un de ses aspects. En effet, selon Horkheimer, la raison objective « n'excluait jamais la raison subjective, mais la considérait comme l'expression partielle, limitée, d'une rationalité dont se déduisaient les critères de toute chose et de toute existence. »[292] Avec le moment cartésien, la raison va donc s'atrophier pour se limiter à une simple recherche de l'autoconservation. Outre, la simple question de la raison, c'est véritablement l'ensemble de l'émergence des lumières (*Aufklärung*) qui va passionner Horkheimer et Adorno. Selon leur approche, aborder le désenchantement du monde introduit par Max Weber représente un véritable plus, comparé à l'approche marxiste, pour critiquer le capitalisme.

Dans un texte qui pose les fondements de leur réflexion – *Der Begriff der Aufklärung* (La notion des lumières) Horkheimer et Adorno présentent le problème crument :

> depuis que les Lumières existent au sens le plus large, celui d'une pensée de progrès, elles cherchent à délivrer les hommes de la crainte et à faire d'eux les maîtres. Mais la terre passée complètement aux Lumières brille sous le signe de la catastrophe.[293]

Pour Adorno et Horkheimer, il est essentiel de trouver la source de ce paradoxe, de saisir ce « contraste le plus tragique entre la vocation émancipatoire apparente de l'*Aufklärung* et la barbarie qui en est, *de facto*, résultée »[294] au XXe siècle. La réponse, ils vont la trouver dans

---

[290] *Ibid*., p.332.
[291] *Idem*.
[292] *Ibid*., p.332-3.
[293] *Ibid*., p.315.
[294] Assoun, Paul-Laurent, *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p.100.

l'éternelle obstination de l'être humain à vouloir dominer la nature. Selon eux, que ce soit dans la genèse ou dans « l'astuce ulyssienne »[295], l'être humain a toujours cherché à dominer la nature, ce sont seulement les moyens qui ont changé. Si les mythes furent la méthode privilégiée durant de nombreux siècles, à l'aube du moment cartésien, c'est la raison instrumentale qui prend le relais. « La culture mythologique qui reflète la terreur que la nature inspire aux hommes est […] déjà expression de la domination et surtout de la séparation des hommes. »[296]La raison instrumentale ou subjective ne va, dans la perception des figures centrales de l'école de Francfort, que prolonger ce long processus de contrôle de la nature. « La raison, bien qu'elle soit en rupture avec les mythes et qu'elle se substitue au sacrifice, fausse communication avec les Dieux, des échanges de prestations inégales, ne fait en définitive que prolonger cette accession destructrice à la socialité et à la rationalité. »[297]

Ainsi, selon cette approche, « l'avancée décisive dans l'histoire de l'humanité n'était pas la naissance de la modernité et du capitalisme, mais le moment où l'homme entreprend de dominer la nature. »[298] Cette constatation est importante dans notre réflexion globale sur les rapports tradition/modernité. Alors, que jusqu'ici, dans la foulée de Daryush Shayegan et du moment cartésien, nous avions considéré l'émergence de la modernité comme le point névralgique de la compréhension de notre époque, nous voyons pour la première fois une position différente. Évidemment, il n'est aucunement question de vouloir disserter sur la primauté d'une explication, mais bien de souligner que des grands théoriciens, les fondateurs de l'école de Francfort dans le cas présent, ont pu aborder la question totalement différemment. Selon ces deniers, la modernité n'est qu'un chapitre de plus à la véritable histoire de l'humanité, le contrôle de l'être humain sur la nature.

5.3.2 Une modernité en mutation permanente?

La théorie critique de l'école de Francfort peut encore nous apporter bien des éléments de réflexion sur ces rapports tradition/modernité. Dans son ouvrage, Daryush Shayegan souligne à plusieurs reprises la « réalité sans cesse changeante »[299] de la modernité en opposition avec

---

[295] *Idem*.
[296] *La théorie critique de l'école de Francfort*, *op. cit.,* p.117.
[297] *Idem*.
[298] Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p.321.
[299] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.168.

une tradition rivée « à son sol, où toutes les situations sont culturellement prévisibles. »[300] En continuant à suivre la réflexion de Horkheimer et d'Adorno sur la raison, nous verrons que cette antinomie mouvement/stagnation peut être perçue comme fortement boiteuse.

Selon Daryush Shayegan, toujours dans son opposition binaire, « l'âge de la critique est sans doute une des périodes les plus fécondes – je dirais même la plus déterminante – dans l'histoire de la pensée que les civilisations extraoccidentales n'ont pas assimilée. »[301] La critique étant, dans la perception de l'auteur, la résultante de la séparation de la raison et de la foi. Pour expliquer comment la critique a pu s'imposer, l'auteur, citant l'historien allemand Reinhart Koselleck, indique qu' « on s'est tourné vers la justesse du raisonnement, on a cultivé l'esprit beaucoup plus que la mémoire […]. On devient sensible au sens et à la raison plus qu'à tout le reste. »[302] Ainsi, la raison, à l'aube du XVIIe siècle, devient facteur de changement, c'est elle qui s'attaque de façon corrosive aux « *Idolae mentis* »[303] dépeintes par Francis Bacon. C'est encore elle qui vient bouleverser l'ordre social. Toutefois, selon Horkheimer et Adorno, la nouvelle réalité, issue de la critique n'est pas forcément moins stagnante que la précédente. Comme nous l'avons vu plus tôt, si la raison prend le relais du mythe dans le contrôle de la nature, elle reproduit également la domination des puissants. Oui, les différents liens avec le transcendant ont bien été rompus, mais pour en lier des tout aussi rigides avec l'immanent. À présent, la société est contrôlée par « le mouvement autonome des abstractions de la raison naturalisée, soumise aux automatismes de la domination. »[304] C'est ce constat qui pousse Horkheimer et Adorno à prétendre que la raison « n'est pas neutre ; [qu'] elle est un instrument au service de la domination, de la manipulation et de l'administration. »[305] La raison, selon cette approche, fige la société dans diverses abstractions (population, langue, institutions, et tous les autres objets des sciences sociales), qui se saisissent à présent par leur propre historicité[306] et leur propre logique. Tout le travail de la raison sera justement de saisir le fonctionnement de ces abstractions, non de repenser l'ordre social ou encore de travailler à « rendre les hommes plus solidaires entre eux. »[307] Évidemment, la science est également dans le collimateur d'Adorno et

---

[300] Ibid., p.250.
[301] *Ibid*., p.127.
[302] Koselleck, Reinhart, cité dans *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.128.
[303] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité, op.cit.,* p.127.
[304] *La théorie critique de l'école de Francfort*, *op. cit.,* p.122.
[305] *Ibid*., p.118.
[306] Voir le point 2.3.3 L'épistémè moderne de Michel Foucault.
[307] *La théorie critique de l'école de Francfort*, *op. cit.,* p.118.

Horkheimer, « incarnation la plus formalisée de la raison »[308], elle est décrite comme « une machine dont le mouvement est aveugle, et qui par là même participe de la reproduction de l'oppression et de la servitude. »[309] Et alors que nous avions cru nous être débarrassés du mythe avec l'émergence de la modernité, voilà qu'Horkheimer et Adorno nous annoncent son retour dans l'organe censé le combattre par excellence : la science. « Elle est en quelque sorte le point d'aboutissement de la destruction de la raison par elle-même, sa re-transformation en mythologie, c'est-à-dire en manifestation de soumission au donné. »[310]

De façon générale, Horkheimer décrit le comportement de l'humain moderne égal à un processus d'adaptation, qui est

> maintenant devenu délibéré, et par là même total… L'autoconservation de l'individu présuppose son adaptation aux exigences du maintien en place du système… Plus nous inventons d'appareils pour dominer la nature, plus nous devons en être les esclaves si nous voulons survivre… […] Tout se passe comme si d'innombrables lois, ordonnances et règlements que nous devons suivre guidaient le jeu et pas nous… Notre spontanéité a été remplacée par une forme d'esprit qui nous contraint à nous arracher à tout sentiment ou à toute pensée qui pourraient modérer notre empressement à satisfaire les exigences impersonnelles qui pleuvent sur nous… La différence [*NDA :* avec des époques antérieures où l'on était tout autant obligé de s'adapter] réside dans le zèle que l'on met à s'adapter, dans un degré auquel cette attitude a imprégné tout l'être des hommes et modifié la nature de la liberté obtenue.[311]

Cette longue citation reprend parfaitement les différents éléments que nous avons soulevés et ainsi clôt adéquatement notre réflexion sur l'école de Francfort. Tout d'abord, le terme « autoconservation » qui renvoie à la nouvelle finalité de la raison subjective, puis on saisit également comment l'humain se lie lui-même les mains en voulant maîtriser la nature. Par la suite, Horkheimer revient sur ces lois, ordonnances et règlements créés par la raison instrumentale qui renferme l'humain dans un fonctionnement qu'il renonce à bousculer. Finalement, le créateur de l'école de Francfort évoque le zèle de l'humain dans son opiniâtreté à limiter la liberté si durement acquise.

Cette réflexion sur la raison instrumentale montre bien comment l'époque moderne est empêtrée dans des filets qu'elle a elle-même tissés et la difficulté qu'elle éprouve à s'en défaire. Oui, avec l'apparition de la modernité, les idoles mentales reliant l'humain à Dieu ont bel et bien

---

[308] *Ibid*., p.121.
[309] *Idem*.
[310] *Idem*.
[311] Horkheimer, Max, cite dans *L'École de Francfort*, *op. cit.*, p.336.

été rompues, mais pour immédiatement en bâtir des nouvelles, tout autant solides, dans le monde immanent. Ainsi, selon la vision que nous avons décrite de l'école de Francfort, la modernité ne s'oppose pas à la tradition face à la stagnation de son monde social, comme Daryush Shayegan l'a tant évoqué dans son ouvrage.

Chapitre 6 - L'hétéromorphisme des épistémès

6.1 Le rhizome

Pour que la notion de placage puisse fonctionner, les deux paradigmes de la tradition et de la modernité se doivent qu'être hétéromorphes. Ils se doivent qu'être étanche l'un à l'autre pour pouvoir s'opposer par le jeu des miroirs et aboutir à des distorsions. Avec Gilles Deleuze et Félix Guattari, nous allons confronter directement cette conception, en suivant leur pensée rhizomique. Nous allons arpenter un chemin pratiquement opposé, sur une voie où deux réalités « qualitativement différentes »[312] se diluent l'une dans l'autre.

Dans leur ouvrage capital *Capitalisme et Schizophrénie*, qui comporte deux tomes (*L'anti-Œdipe* et *Mille plateaux*), Gilles Deleuze et Félix Guattari développent un type de pensée résolument nouveau : la pensée rhizomique. Cette dernière est une volonté de rompre pour de bon avec les systèmes arborescents et hiérarchiques de la pensée classique[313].

> À la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. […] Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. […] le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature. […] Le rhizome est une antigénéalogie. C'est une mémoire courte, ou une antimémoire. Le rhizome procède par variation, expansion, conquête, capture, piqûre. […] Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec le politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de « devenirs ».[314]

Cette longue description du rhizome montre clairement que nous allons évoluer dans un monde à part. Nous retiendrons spécifiquement que le rhizome « ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. » Cela laisse entendre que le rhizome ne saurait être rattaché à la tradition ou à la

---

[312] *Mille plateaux, op. cit.*, p. 263.
[313] Voir introduction point 3.
[314] Ibid., p.32-33.

modernité ; il développe son propre espace, toujours mouvant, jamais limité par un début ou une fin, guettant les lignes de fuites, prêt à déborder sans cesse.

L'ouvrage *mille plateaux* se doit d'être lu en respectant la géométrie rhizomique, chaque chapitre pouvant être perçu comme une poussée autonome, mais ramifiée continuellement à l'ensemble des autres pages. Dans notre réflexion sur l'hétéromorphisme des épistémès, nous déambulerons au sein du chapitre intitulé *Micropolitique et segmentarité*.

6.2 Figures de segmentarité

L'axiome du chapitre veut que l'être humain soit « un animal segmentaire. »[315] Cette particularité nous intéresse puisque «la notion de segmentarité a été construite par les ethnologues pour rendre compte des sociétés dites primitives, sans appareil d'état centre fixe, sans pouvoir global ni institutions politiques spécialisées. »[316] Toutefois, Deleuze et Guattari vont s'approprier cette notion et lui insuffler une énergie rhizomique. Pour ces derniers, nous sommes segmentarisés « de partout et dans toutes les directions »[317] par trois figures : la binaire, la circulaire et la linéaire. La figure binaire renvoie aux grandes oppositions duelles : les classes sociales, les hommes et les femmes ou encore les enfants et les adultes. La circularité évoque les cercles, disques, couronnes qui prennent de plus en plus d'amplitude autour de nous ; « mes affaires, celles de mon quartier, de ma ville, de mon pays, du monde… »[318] La troisième figure de segmentarité, la linéaire signifie les différentes procédures qui se succèdent tout au long de notre vie, famille, école, armée, métier. « L'école nous dit : "Tu n'es plus en famille", et l'armée dit : " Tu n'es plus à l'école". »[319]

Que l'on soit face à une société dite « primitive » ou moderne, les segments continuent à marquer l'espace de vie. Les segments circulaires se retrouvent par exemple dans l'organisation de la maison traditionnelle qui s'exerce dans une série de couronne, « cultes et cérémonies, puis échange de biens, puis vie familiale, puis déchets et crottes. »[320]

---

315 *Ibid.*, p.254.
316 *Idem*.
317 *Idem*.
318 *Idem*.
319 *Idem*.
320 *Idem*.

6.3 Souplesse et résonnance

Ces figures de segmentarité peuvent se révéler être de flexibilités différentes. Les sociétés dites primitives, que nous appellerons dorénavant traditionnelles pour recouper le vocabulaire utilisé jusqu'ici, ont plus tendance à privilégier les segmentarités souples. Pour la figure binaire, au sein des sociétés traditionnelles, « l'organisation dualiste ne vaut jamais pour elle-même »[321], elle renvoie toujours à des multiplicités. Par exemple, « la binarité sociale hommes-femmes, […] mobilise des règles d'après lesquelles les uns et les autres prennent leurs conjoints respectifs dans des groupes eux-mêmes différents »[322], d'où la prise en compte de trois groupes au moins. De l'autre côté, l'état moderne procède par relations bi-univoques où les différents couples se limitent à eux-mêmes. En ce qui concerne la segmentarité linéaire, les sociétés traditionnelles favorisent une « géométrie opératoire où les figures ne sont jamais séparables de leurs affections[323], les lignes de leurs devenir, les segments de leur segmentation : il y a des "ronds", mais pas de cercle, des "alignements", mais pas de droite. »[324]À l'opposé, l'état moderne cultive une segmentarité dure, qu'il impose, « la géométrie et l'arithmétique prennent la puissance d'un scalpel. La propriété privée implique un espace surcodé et quadrillé par le cadastre. »[325] Finalement, le changement de flexibilité de la segmentarité circulaire débouche sur des conséquences dans les effets de résonnance. C'est au sein de l'état moderne que le phénomène est le plus fort. Alors que dans les sociétés traditionnelles les multiples centres peuvent s'apparenter à une infinité d'yeux dans le ciel, l'état moderne les fait rentrer en résonnance au sein d'un œil central. « Le visage du père, le visage de l'instituteur, le visage du colonel, du patron, se mettent à redonder, renvoient à un centre de signifiance qui parcourt les divers cercles et repasse sur tous les segments. »[326] Ainsi, l'état moderne ne doit pas se comprendre comme l'abolition de la segmentarité circulaire, mais par la résonnance de plus en plus forte des différents centres de pouvoirs, alors qu'à l'inverse, la souplesse des sociétés traditionnelles empêche, inhibe toute résonnance.

Les sociétés traditionnelles privilégient la souplesse, alors que l'état moderne durcit considérablement les segmentarités et encourage la résonnance. Devant cette réalité, Deleuze

[321] *Ibid.*, p.256.
[322] *Idem*.
[323] On pourrait dire où les mots ne sont jamais séparables des choses.
[324] *Ibid.*, p.258.
[325] *Idem*.
[326] *Ibid.*, p.257.

et Guattari proposent les termes molaire et moléculaire pour englober ces distinctions. La segmentarité molaire renvoie à la dureté, alors que la moléculaire indique la souplesse.

6.4 L'enchevêtrement du molaire et du moléculaire

Même s'il y a opposition nette entre le souple et le dur, entre la dispersion et la résonnance, distinguer ces deux réalités n'est que la première étape du raisonnement, car toute la subtilité de l'analyse de Deleuze et Guattari est de saisir l'enchevêtrement de ces deux réalités, tout au long de l'histoire. La souplesse ne serait être l'apanage des sociétés traditionnelles, comme la rigueur des lignes le serait de l'état moderne. « Les sociétés primitives ont des noyaux de dureté, d'arbrification, qui anticipent l'Etat autant qu'ils le conjurent. Inversement, nos sociétés continuent de baigner dans un tissu souple sans lequel les segments durs ne prendraient pas. »[327]

Le pas suivant de la réflexion est de lier la réalité molaire à la *macropolitique*, cette politique faite de centres de pouvoirs à lignes dures, striant l'espace dans ses moindres recoins, faisant résonner tous les différents segments avec un centre contrôlant. De son côté, le moléculaire est rattaché à la *micropolitique*, à tous ces affects inconscients, à ces segmentarités fines qui marquent également l'être humain. Toute la finesse de l'analyse sera de repérer l'enchevêtrement de ce monde molaire et moléculaire dans notre réalité. Si pour Daryush Shayegan le placage de fonctionnements émanant de la tradition et de la modernité mène à des distorsions, pour Deleuze et Guattari être capable de repérer les enchevêtrements marque la subtilité et la dextérité de l'analyse. Prenons un cas d'école, que nous avons déjà souvent mentionné. Pour Max Weber, la bureaucratie rationnelle est un des piliers de l'état moderne et également une de ses marques principales de distinction ; elle est l'incarnation exemplaire d'un centre de pouvoir à segments durs. Et bien, selon Deleuze et Guattari, « si Kafka est le plus grand théoricien de la bureaucratie »[328], c'est qu'il dévoile sous les apparences d'une réalité strictement molaire, comment les segments durs « plongent dans un monde moléculaire qui les dissout, en même temps qu'ils [font] proliférer le chef en micro-figures impossibles à reconnaître, à identifier, et qui ne sont pas plus discernables que centralisables. »[329] Cette cohabitation fonde également le fascisme, selon Deleuze et Guattari, qui « est inséparable de

[327] *Ibid*., p.259-60.
[328] *Ibid*., p.261.
[329] *Idem*.

foyers moléculaires, qui pullulent et sautent d'un point à un autre, en interaction, *avant* de résonner tous ensemble dans l'Etat. »[330] De façon générale, c'est la politique tout entière qui peut être perçue comme un enchevêtrement de lignes molaires et de flux moléculaires, « bonne ou mauvaise, la politique et ses jugement sont toujours molaires, mais c'est le moléculaire, avec ses appréciations, qui la "fait". »[331]

Avant de tirer des conclusions pour notre réflexion sur la hiérarchisation des épistémès, nous aimerions indiquer les quatre mises en garde qu'énoncent Deleuze et Guattari sur la segmentarité souple pour lutter contre les simplifications ; elles amèneront une eau riche à notre moulin. Tout d'abord, ils nous mettent en garde contre une erreur axiologique qui « consisterait à croire qu'il suffit d'un peu de souplesse pour être "meilleur". »[332] Le fascisme est d'autant plus dangereux par sa capacité à exploiter la réalité moléculaire, nous rappellent les auteurs. La deuxième erreur est de placer le moléculaire dans le monde de l'imagination ; « il y a pas moins de Réel-social sur une ligne que sur l'autre »[333]. Troisièmement, il serait faux de rattacher le moléculaire à des petites formes : « s'il est vrai que le moléculaire opère dans un détail et passe par des petits groupes, il n'en est pas moins coextensif à tout le champ social. »[334] Finalement, et ce point est particulièrement intéressant avec la notion de placage en arrière champ, « la différence qualitative des deux lignes n'empêche pas qu'elles se relancent ou se recoupent si bien qu'il y a toujours un rapport proportionnel entre le deux, soit directement proportionnel, soit inversement proportionnel »[335], qui pourrait prendre forme, par exemple, dans la formule directrice de la plupart des ministères de l'intérieur : « une macro-politique de la société pour et par une micro-politique de l'insécurité. »[336]

6.5 Une dilution des épistémès

Nous aimerions retenir deux aspects précis de ce rapide aperçu de la pensée de Gilles Deleuze et de Félix Guattari. Tout d'abord, et ce point est le plus important dans notre réflexion sur la hiérarchisation des épistémès, nous devons souligner la parenté entre la notion de placage

---

[330] *Idem*.
[331] *Ibid*., p.271.
[332] *Ibid*., p.262.
[333] *Idem*.
[334] *Idem*.
[335] *Ibid*., p.262-3.
[336] *Ibid*., p.263.

et le processus de réflexion proposé par les auteurs des *mille plateaux*. Toutefois, il réside bel et bien une différence radicale entre les deux voies. Les quatre mises en garde, tout juste évoquées nous le rappellent. La première et la dernière en particulier, semblent avoir été spécifiquement écrites pour que l'idée d'enchevêtrement ne se transforme pas en placage. La première souligne que la souplesse même si elle peut paraître à son avantage face à la rigidité ne saurait être considérée comme « meilleure », ce qui montre bien, à notre avis, la volonté nette des auteurs de ne pas marquer une préférence pour l'une ou l'autre des réalités décrites. Le molaire et le moléculaire ont leurs qualités et défauts et aucun des deux ne peut prendre l'ascendant sur l'autre. Choix que Daryush Shayegan ne semble pas faire à la lecture du dernier chapitre du livre, qui montre une préférence marquée pour l'épistémè moderne. La dernière mise en garde traite spécifiquement, elle, de l'hétérogénéité des ensembles bâtis par Deleuze et Guattari. Elle nous rappelle que malgré les différences qualitatives des lignes, souplesse et rigidité sont toujours liées, prises dans un jeu de proportionnalité. Molarité et molécularité se diluent l'un dans l'autre. Rappelons-le, c'est justement cette dilution qui marque les grandes analyses, à l'exemple de Kafka sur la bureaucratie. Ainsi, la différence la plus radicale entre l'enchevêtrement deleuzien et le placage de Shayegan réside, à notre sens, dans le refus catégorique de montrer une préférence pour un des ensembles, et dans cette hétérogénéité qui se transforme en dilution.

Le deuxième point que nous retenons a été rapidement abordé, mais nous souhaitons revenir plus précisément dessus. Fidèle à la fameuse thèse de Weber, Shayegan écrit que l'état moderne n'a pu apparaître que grâce à l'émergence de la rationalité et que les sociétés traditionnelles sont condamnées à végéter dans des proto-états en attendant qu'elles fassent le pas de la rationalité. Avec le concept de résonnance qui marque l'émergence de l'état, qu'il soit antique ou moderne, nous avons une approche qui peut mener à des conclusions très différentes. En effet, Deleuze et Guattari montrent que la souplesse de figures de segmentarité circulaires des sociétés traditionnelles empêche et inhibe toute forme de résonnance propre à la formation de centre de pouvoir surpuissant. Sous cet angle, la perspective est renversée ; voilà que les sociétés traditionnelles deviennent dotées de la capacité de « conjurer et prévenir ce monstre [l'état] qu'elles sont censées ne pas comprendre. »[337] Ainsi, les sociétés traditionnelles ne seraient pas en retard sur l'état, mais posséderaient « un certain nombre de mécanismes sociaux » empêchant la formation d'un appareil d'état. Ce changement brusque de perspective

[337] *Ibid*., p.441.

est d'une richesse indéniable et même s'il est difficilement applicable au sein des sociétés islamiques traditionnelles[338], il jette un regard absolument décalé aux thèses hégémoniques wébériennes de la formation de l'état.

338 L'Histoire de l'Islam est marquée par la formation de grands empires. Cependant, la distinction pourrait revenir avec l'opposition nomade vs citadins.

Chapitre 7 - La Tradition[339]

> Au commencement la Réalité était à la fois être, connaissance et béatitude […] et, dans ce "maintenant" qui est l'éternel présent de "au commencement", la connaissance continue de posséder une profonde relation avec la Réalité, laquelle est le Sacré et la source de tout ce qui est sacré.[340]

Voici comment débute l'ouvrage de Seyyed Hossein Nasr (1933 -), *La connaissance et le Sacré*. C'est à travers ce livre que nous allons exposer plus précisément ce que constitue la Tradition. Jusqu'ici, le peu d'information sur la Tradition, nous le devons au rapprochement que fait Daryush Shayegan entre cette dernière et l'épistémè préclassique de Michel Foucault et à la courte définition que nous avons donnée au point 7.1 de l'introduction. Avec les lignes à venir, nous allons voir que la Tradition, présentée par Seyyed Hossein Nasr, est bien plus vaste qu'une simple construction du savoir basée sur une riche sémantique de la ressemblance[341].

La Tradition définie par S.H. Nasr renvoie à la Réalité, au Principe suprême de cette dernière et plus fondamentalement au Sacré. Évidemment, cette posture ne s'oppose pas du tout à la définition de la Tradition que nous avons eue jusqu'ici, elle est simplement beaucoup plus large et va nous permettre de jeter un regard encore différent sur la hiérarchisation des épistémès. Car voilà notre véritable but de décrire la Tradition, jeter un regard dit « traditionnel » sur les enjeux que nous avons soulevés jusqu'ici.

7.1 Des traditions de la Tradition

Comme la première citation le laisse paraître, nous allons être confrontés à une réalité bien différente du point d'ancrage des sciences humaines ;

> La tradition est inextricablement liée à la Révélation et à la religion, au sacré, à la notion d'orthodoxie, à l'autorité, à la continuité et à la régularité de la transmission de la vérité, à l'exotérique et l'ésotérique comme à la vie spirituelle, à la science et aux arts.[342]

Cette réalité nous oblige à remettre en question des acquis pouvant paraître indéboulonnables, comme le sens de l'histoire ou la réalité anthropomorphe de l'humain, afin de saisir le véritable

[339] Durant ce chapitre, le terme Tradition sera écrit avec une majuscule, tout comme les termes "Sacré", "Vérité" ou encore "Éternel" afin d'adopter la posture traditionaliste. Cette vision du monde diffère de l'approche préconisée au point 7.1 de l'introduction où le terme "tradition" est écrit avec une minuscule.
[340] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.11.
[341] Voir point 2.3.1.
[342] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.64.

sens de la Tradition. « Parler de la tradition présuppose le souci de la vérité et partant de l'erreur, et implique donc la nécessité d'une critique du monde moderne à la lumière des vérités fondées sur les principes même de la tradition. »[343] Pour l'approche traditionnelle, la « mécanisation » du monde et la physique newtonienne « sur laquelle la plupart des sciences humaines sont aujourd'hui fondées »[344] sont très limitées pour percevoir l'ensemble de la réalité humaine.

> Malgré de vigoureuses critiques dirigées contre un type d'anthropologie qui ne voit dans l'homme qu'un mammifère doué de la station debout, la majorité des disciplines d'ordinaire identifiées comme sciences sociales, ou même comme humanités classiques, souffrent encore d'un complexe d'infériorité vis-à-vis des sciences naturelles et des mathématiques, complexe qui les contraint à adopter une vision du monde étrangère à la nature authentique de l'homme.[345]

D'ailleurs, nous retrouvons cette critique des sciences humaines, sous la plume et de Gilles Deleuze et de Félix Guattari ; « les sciences de l'homme, avec leurs schémas matérialistes, évolutionnistes ou même dialectiques, sont en retard sur la richesse et la complexité des relations causales telles qu'elles apparaissent en physique ou même en biologie »[346], qui, elles, ont dépassé le paradigme mécanique. Une fois que nous acceptons que les sciences humaines puissent être limitées dans leur fonctionnement, il faut saisir ce que représente la nature authentique de l'être humain, cette compréhension nous la retrouverons dans la définition de la Tradition.

Comme nous l'avons déjà vu, il existe plusieurs traditions, les religions authentiques, issues de la Tradition. « Toutes les traditions sont des manifestations terrestres d'archétypes célestes reliées en définitive à l'archétype immuable de la Tradition primordiale. »[347] Ainsi, notre propos portera sur la Tradition primordiale et sur la tradition islamique, puisque c'est à elle que renvoient les écrits de Daryush Shayegan. D'une certaine manière la tradition islamique et plus largement les religions abrahamiques nous permettront de donner des exemples de l'application de la Tradition.

---

[343] *Ibid.*, p.80.
[344] *Ibid.*, p.139.
[345] *Idem*.
[346] *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p.537.
[347] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.70.

7.2 Le Sacré

Pour saisir la Tradition, il est primordial d'évoquer immédiatement la notion de Sacré. « Le sacré comme tel est la source de la Tradition et le traditionnel est inséparable du sacré. Qui n'a pas le sens du sacré ne peut comprendre la perspective traditionnelle, tandis que l'homme traditionnel n'est jamais coupé du sens du sacré. »[348] Toutefois, en opposition avec les sciences sociales, il serait illusoire de chercher à le définir. « Le sacré, comme la vérité, la réalité ou l'être, est trop principiel et "élémentaire" pour être délimité de manière logique comme on définit un universel par l'entreprise d'un genre et d'une différence spécifique. »[349] Pour la vision traditionnelle, le Sacré « réside dans la nature de la réalité elle-même » ; il touche donc l'ensemble de la Réalité. Cette approche conteste directement une définition du Sacré très connue dans le monde académique et moderne en général, celle de Rudolf Otto qui considère que le Sacré, en opposition avec le monde profane, est *ganz andere* (Tout Autre). Selon S. H. Nasr, cette approche lie le sacré à l'irrationnel : « ce point de vue est parfaitement compréhensible dans la mesure où la plupart des hommes vivent en fait dans un monde d'oubli dans lequel le souvenir de Dieu est complètement "autre". »[350] Par contraste, pour l'être humain moderne « la grandeur du sacré représente une radicale "altérité". »[351]

On comprend ici, qu'une des tâches essentielles, aujourd'hui, de la vision traditionnelle soit de déconstruire ce que la pensée moderne a insufflé comme signification à des termes comme sacré, réalité ou encore vérité. Elle se doit de redonner à ces mots leurs acceptions qui prévalaient avant le moment cartésien, c'est-à-dire la période où la Tradition régnait sans concurrence (ou presque[352]) dans le cœur de tous les êtres humains.

Selon S. H. Nasr, « la façon la plus directe d'approcher le sens du sacré [est] de le mettre en relation avec l'Immuable, la Réalité qui est à la fois Moteur immobile et éternel. Cette Réalité qui est immuable et éternelle est le Sacré comme tel. »[353] Par cette approche, le Sacré cesse de s'opposer au profane, pour retrouver son sens premier, celui qui le faisait embrassé l'ensemble de la Réalité tout au long de l'Éternité. Ainsi, tout objet ou manifestation de Dieu à travers la

---

[348] *Ibid*., p.72.
[349] *Ibid*., p.71.
[350] *Idem*.
[351] *Idem*.
[352] Selon S.H. Nasr, il existait déjà des sociétés anti-traditionnelles dans la Grèce antique.
[353] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.72.

nature porte la marque du Sacré[354], c'est-à-dire de l'Éternel et de l'Immuable. Évidemment, le Sacré se manifeste également en l'humain ;

> Le sens du sacré en l'homme n'est rien d'autre que son sens de l'immuable et de l'Eternel, sa nostalgie de ce qu'il *est* vraiment, car il porte le sacré dans la substance de son propre être et avant tout dans son intelligence qui fut créée pour connaître l'Immuable et contempler l'Eternel.[355]

7.3 La Vérité

Autre notion principiel de la Tradition, la Vérité renvoie directement au message de Dieu. « La tradition implique le sens d'une vérité qui est d'origine divine et se trouve perpétuée tout au long d'un cycle majeur de l'histoire de l'humanité par l'entreprise d'une transmission et d'un renouvellement du message par la voie de la Révélation. »[356] Si, pour la vision traditionaliste, une seule Vérité existe, alors il faut bien prendre en compte la dimension de l'erreur et de diverses règles qui peuvent permettre à l'humain de distinguer la vérité de l'erreur. Ce sera à l'orthodoxie de jouer ce rôle : « la tradition implique l'orthodoxie et en est inséparable.»[357] Même si dans son sens le plus universel, l'orthodoxie « n'est rien d'autre que la vérité » de la Tradition, elle peut prendre des formes diverses au sein des différentes traditions. Ainsi, il est probable que le christianisme, par exemple, frappe d'hétérodoxie certains aspects du Bouddhisme. L'orthodoxie joue également un rôle capital dans la transmission de la vérité, par sa capacité à garantir « la vérité religieuse, la pureté, la régularité et la perpétuité d'une tradition. »[358] Les diverses traditions opèrent chacune différemment afin de protéger leur message et de le transmettre, mais toutes lient absolument l'autorité à la Tradition elle-même. Une autorité religieuse, quelle qu'elle soit, ne peut de toute façon s'en séparer, car « les authentiques écrits traditionnels possèdent toujours une autorité qui leur est inhérente. »[359]

Pour revenir à la Vérité en tant que telle, nous aimerions à nouveau revenir sur les distinctions de définition entre les deux périodes que le moment cartésien sépare. La Vérité, dans la vision traditionnelle a la véritable capacité de transfigurer l'être humain, car elle porte la

---

[354] Les signatures de Dieu, voir point 2.3.1.
[355] *Idem*.
[356] *Ibid*., p.67.
[357] *Ibid*., p.74.
[358] *Ibid*., p.75.
[359] *Ibid*., p.76.

marque du Divin, capacité qu'elle perd avec l'avènement de la modernité. Laissons Michel Foucault résumer si bien cette distinction. Selon lui, dans le monde traditionnel ;

> tel qu'il est, le sujet n'est pas capable de vérité,[360] mais que, telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est, le sujet est capable de vérité, mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet.[361]

7.4 L'être humain traditionnel

Le rapport spécifique de la Tradition au Sacré et à la Vérité sculpte un être humain bien particulier, un être nommé *pontife* par S. H. Nasr, comme pont entre le Ciel et la terre. Selon lui, l'être pontife, traditionnel, « vit dans un monde qui a une Origine aussi bien qu'un Centre et dans la pleine conscience de cette Origine qui contient sa propre perfection et dont il s'efforce d'imiter, de ressaisir et de transmettre la pureté et la totalité primordiales. »[362] L'être humain traditionnel évolue dans un monde, un univers, dont il est le gardien, le protecteur en vertu de l'autorité donnée par Dieu « sous réserve de rester fidèle à lui-même en tant que figure terrestre centrale créée à l'"image de Dieu", être théomorphe vivant en ce monde, mais destiné à l'éternité. »[363]

Si l'être humain moderne est souvent défini comme possédant un corps et une âme, l'approche traditionnelle rejette cette dualité qui, par l'opposition qu'elle implique, ne serait rendre compte de l'Unité[364]. L'être humain traditionnel est perçu avec un corps, une âme et un esprit. De plus dans certains courants mystiques l'humain est saisi comme possédant « des corps subtils et des corps spirituels en accord avec les différents mondes à travers lesquels il voyage. »[365] Ces différents niveaux sont autant de pistes de compréhension de la réalité divine. C'est à travers l'inscription de l'oracle de Delphes « Connais toi toi-même »[366] et son équivalent dans la tradition islamique « Celui qui se connaît connaît son Seigneur »[367] que l'être humain

[360] À l'exception peut-être des maîtres mystiques tel Mansûr al-Hallâj qui proclame, « Je suis la Vérité ».
[361] *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p.20.
[362] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.135.
[363] *Idem*.
[364] L'Unité étant l'essence de la tradition islamique, voir point 6.5.
[365] *Ibid.*, p.147.
[366] *Ibid.*, p.141.
[367] *Idem*.

traditionnel peut saisir l'ensemble de la Réalité, car « l'homme est lui-même le reflet et la réalité archétypale qui *est* la mesure de toutes choses. »[368]

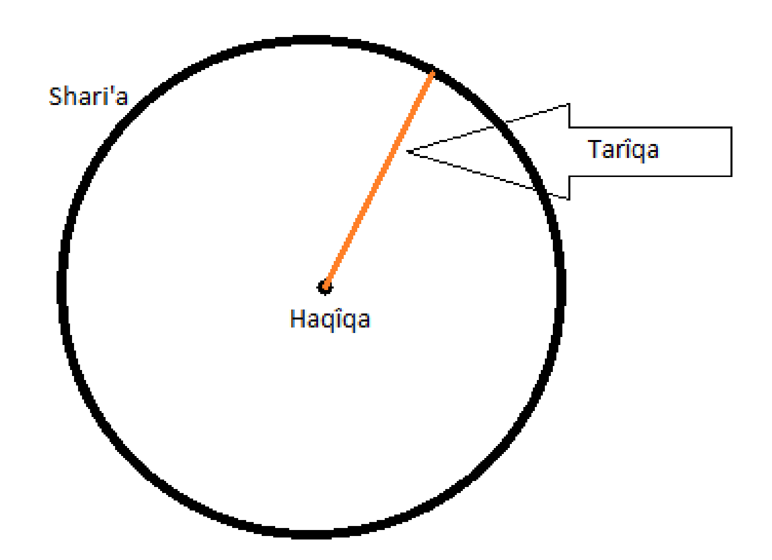
Si l'être humain est le miroir de l'humanité primordiale, chaque humain garde néanmoins sa spécificité ; « chaque être humain possède […] son propre archétype et une réalité *in divinis* qui est sa possibilité propre. »[369] Cet aspect de la Tradition, nous permet de montrer à nouveau les différences frappantes avec la modernité. Pour la Tradition, l'humain est à l'image de Dieu, alors que la modernité renverse le rapport et « Dieu finit par être considéré comme image de l'homme et projection de sa propre conscience. »[370]

Si l'être pontife a la possibilité de connaître le Seigneur en entreprenant un voyage au sein de sa propre personne, ce processus n'est pas forcément accessible à tous. Ce sujet essentiel nous permet d'introduire un point capital pour bien saisir le fonctionnement social d'une société traditionnelle, la distinction entre l'exotérisme et l'ésotérisme.

7.5 Exotérisme et Ésotérisme

Avoir la capacité de vivre véritablement la présence divine en son sein n'est pas l'apanage de tous. Bien au contraire, il est réservé à une élite capable de cette virtuosité. Paul Veyne (1930 -), éminent spécialiste des religions antiques, utilise la métaphore de la musique pour expliquer cet état des faits : « comme le sens musical […], la sensibilité religieuse n'est pas donnée à tous (en revanche, elle est pressentie par beaucoup, même si l'intensité en est faible). »[371] Les religions authentiques ne sont pas élitistes pour autant, car elles savent incorporer l'ensemble des humains dans leur fonctionnement. Pour expliquer la distinction entre l'exotérisme et l'ésotérisme dans la Tradition, nous allons nous rapporter à un petit schéma qui illustre la tradition islamique, mais qui peut très bien être étendu à l'ensemble de la Tradition.

[368] *Idem*.
[369] *Ibid*., p.143.
[370] *Ibid*., p.139.
[371] Veyne, Paul, *Religion et politique, Les* rendez-vous *de l'Histoire*, Pleins Feux, Nantes, 2006, p.48.



Le point central de ce simple schéma est la *Haqîqa* que nous pouvons traduire comme « la Réalité intérieure de tout ce qui est créé, de toute Loi, de toute religion. »[372] Dans le cas de l'islam, c'est la doctrine de l'unité (*al-tawhîd*) qui est perçu « comme l'essence de son propre message, mais aussi le cœur de toute religion. »[373] La Shari'a est la loi religieuse, tirée du Coran. C'est elle qui dicte aux croyants leur comportement. Cette loi s'occupe de régir uniquement les corps des croyants, elle est une norme extérieure, elle représente l'aspect exotérique de l'islam. C'est pourquoi elle symbolise le cercle autour de *al-tawhîd*. Pour élargir cette réalité à la Tradition en général, S.H. Nasr explique :

> Suivre la dimension exotérique de la religion c'est […] rester sur la circonférence et donc dans un monde doté d'un centre, demeurant par là qualifié pour mener à bien le voyage au Centre *post mortem*, la vision béatifique ne constituant qu'une possibilité posthume du point de vue exotérique.[374]

Par contre, si l'on souhaite accéder de son vivant à l'Unité, le croyant peut emprunter le chemin de la *Tarîqa* que l'on traduit par *voie*. Son parcours au profond de la Révélation et de soi-même représente, pour sa part, l'aspect ésotérique de la tradition islamique, l'ésotérisme étant « le rayon permettant de passer de la circonférence au Centre. »[375] Le voyage vers le Centre est un parcours hors de toute description, il évoque le savoir du cœur. Il est l'apanage des poètes et plus spécifiquement de la gnose ou la mystique pour utiliser un terme plus général. Encore une fois, il s'agit d'éviter de lire la mystique selon les yeux du moderne, qui taxe généralement la

---

[372] Geoffroy, Éric, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003, p.20.
[373] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.67.
[374] *Ibid.*, p.73.
[375] *Idem*.

mystique d'irrationalité. Pour la Tradition, la mystique recèle une merveilleuse richesse, dont la Sophia (sagesse) représente la colonne vertébrale. Avec la mystique, on pénètre réellement dans les subtilités des distinctions entre âme et esprit. Car l'expérience spirituelle, issue de la mystique, « n'est pas le résultat des facultés mentales de l'homme »[376] ; elle s'appuie sur la capacité d'intellection ou d'intuition intellectuelle, dirigée par l'œil de cœur, pour reprendre un ouvrage célèbre du mystique contemporain Frithjof Schuon (1907-1998). Ainsi, selon l'approche traditionnelle :

> il existe des moyens d'atteindre une connaissance de caractère sacré résidant au cœur de la Révélation objective que constitue la religion, de même qu'au centre de l'être humain. Cette révélation microscopique rend possible l'accès à la *scientia sacra* qui inclut la connaissance du Réel et le moyen de distinguer le Réel de l'illusoire.[377]

La *scientia sacra* révèle donc les clefs pour se dérouter de la circonférence du cercle et entreprendre la route vers le Centre. Dans les religions abrahamiques, ce chemin se nomme respectivement pour le christianisme, le judaïsme et l'islam, gnose, kabbale et soufisme. Peu importe les fluctuations du voyage, la *scientia sacra* appelle à « l'illumination du cœur et de l'esprit de l'homme. »[378] La connaissance qui en émane est « connaissance de l'absolue Réalité et l'intelligence possède l'aptitude miraculeuse de connaître ce qui est et tout ce qui participe de l'être. »[379]

Entre l'exotérisme et l'ésotérisme, on peut discerner plusieurs types de connaissances renvoyant aux différents aspects de la Tradition. N. S. Nasr en dénombre trois : « la philosophie, la théologie et la gnose ou, dans un certain contexte, la théosophie »[380], alors que dans le monde moderne seul la théologie et la philosophie existent. À ce sujet, il est intéressant de soulever la remarque de Michel Foucault qui perçoit, de la fin du Ve siècle jusqu'au XVIIe, un long conflit au sein du christianisme qui oppose non la science à la spiritualité comme le sens commun pourrait nous le faire croire, mais bien un combat acharné entre la spiritualité (la gnose) et la théologie[381]. En filigrane de cette remarque, on saisit que la disparition de la gnose ou plutôt le classement de la gnose comme activité hétérodoxe par le christianisme et la

---

[376] *Ibid.*, p112.
[377] *Idem*.
[378] *Ibid.*, p111.
[379] *Idem*.
[380] *Ibid.*, p77.
[381] *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p.28.

modernité scientiste a sûrement influencé le processus de sécularisation qu'ont connu les sociétés de croyances chrétiennes dès le XVIIe siècle.

7.6 Les vertus

Pour l'approche traditionnelle, le savoir moderne est certes légitime, mais clairement insuffisant. De plus lorsqu'il se lie aux passions, il devient oppresseur. Il limite l'être humain « à une connaissance toujours plus étendue de détails et de faits qui pourraient apparaître comme une expansion de sa connaissance ne fait en réalité que l'emprisonner davantage dans les bornes d'un niveau particulier de cognition et d'existence. »[382] Pour la Tradition, l'ensemble des activités humaines fait partie du grand processus divin, dont évidemment les vices et les vertus, qui ne se limitent pas simplement à un aspect moral. « La perspective sapientielle ne perçoit pas seulement ces défauts ou ces péchés [orgueil, mesquinerie, fausseté] du point de vue moral de la volonté humaine, mais aussi du point de vue ontologique qui révèle de l'être et de la connaissance. »[383] C'est ainsi qu'à l'inverse, le fondement d'une vertu (comme l'humilité) est plus intellectuel que sentimental. Par conséquent, « une telle connaissance ne peut jamais être séparée de l'éthique. »[384] Ce sera une critique incisive des tenants de la Tradition, qui s'insurgent que le savoir moderne ait pu se séparer de ses fondements éthiques, se focalisant sur l'accumulation des connaissances. Pour l'être traditionnel, connaître l'humilité et l'incarner ne devrait pas être dissociable. « L'homme doit cultiver concrètement la vertu d'humilité, […] ce n'est qu'en devenant véritablement humble que l'homme réalise en son être la réalité qui fonde et rend nécessaire l'humilité. »[385] Ce processus étant équivalent pour toutes les autres vertus.

7.7 Le point de vue de la Tradition

Cette description plus approfondie de la Tradition vient certes confirmer la position selon laquelle la Tradition s'apparente à l'épistémè préclassique, mais ouvre particulièrement un espace que les analyses de Foucault n'ont pas abordé de front : la dimension du savoir lié au cœur, à la voie de l'ésotérique menant au fondement de toute tradition.

---

[382] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.258.
[383] *Ibid*., p.259.
[384] *Ibid*., p.264.
[385] *Ibid*., p.260.

Comme mentionné en début de chapitre, la description de la Tradition doit nous permettre de jeter un regard traditionaliste sur les questionnements que nous avons soulevés tout au long de ces dernières pages et plus spécifiquement sur cette hiérarchisation des épistémès qui marque profondément les réflexions de cette seconde partie de mémoire. Comme toute approche, la vision traditionaliste n'est pas absolument uniforme et peut différer selon les auteurs. De notre côté, nous suivrons surtout la pensée de Gilbert Durand (1921 -), qui en tant qu'anthropologue et spécialiste de l'imaginaire, offre une pensée accessible à tout néophyte du Sacré.

Si Gilbert Durand encense Michel Foucault à bien des égards – notamment quant à sa capacité de placer sa recherche « aux frontières de "l'aliénation" »[386] de notre perspective épistémologique moderne, il jette un regard plus critique sur la description que fait Michel Foucault de l'épistémè préclassique, celui nommé la prose du monde, renvoyant également à la Tradition. Première constatation faite par Durand, l'épistémè que Foucault « recueille mourante au XVIe siècle, s'est formée dans les quelques dix siècles qui précèdent l'aventure philosophique classique et moderne. »[387] Ainsi, selon Durand, l'épistémè préclassique est toujours perçue selon les références de la modernité, « il faut pousser l'archéologie jusqu'à la paléontologie du savoir »[388], soutient-il. Car, selon Durand, la méthode même de Foucault pourrait être encore plus audacieuse : « la succession des "épistémè" dans l'archéologie de Michel Foucault ne diffère que par sa discontinuité des philosophes de l'histoire du XIXe siècle »[389], ce qui est déjà beaucoup, mais manifestement pas assez selon Gilbert Durand. D'ailleurs, Michel Foucault, lui-même, le dira quelques années après la parution de son premier livre majeur : « dans *Les Mots et les Choses*, en voulant faire une histoire de l'épistémè, je restais dans une impasse. »[390]Au terme épistémè, Michel Foucault va préférer celui de dispositif, qui « est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes. »[391]

La notion d'épistémè remonte en réalité à Gaston Bachelard, qui lorsqu'il « utilisait cette notion, tout empêtré encore dans l'enthousiasme scientiste de la gigantesque mutation du

---

[386] *Science de l'homme et Tradition*, *op. cit.*, p.53.
[387] *Idem*.
[388] *Idem*.
[389] *Ibid*., p.54.
[390] *Dits et écrits II*, *op. cit*., p.300.
[391] *Ibid*., p.301.

"Nouvel esprit scientifique", […], ne faisait encore de la strate traditionnelle que l'humus […] des progrès scientifiques. »[392]

Cette information est capitale dans notre réflexion sur la hiérarchisation des épistémès. Selon Durand, lorsque Gaston Bachelard mit sur pied la notion de « profil épistémique »[393] , il donna une approche évolutive à cette notion. Il aura fallu que Michel Foucault y incorpore la notion de discontinuité pour que l'épistémè perde sa forme évolutive. Toutefois, selon Durand, cet ajout n'est pas suffisant. Malgré cet effort, l'archéologie reste dans les filets de la dernière utopie de l'Occident : « celle qui confère au devenir de l'espèce humaine le rôle eschatologique, voire sotériologique[394] d'une transformation de l'homme, et qui annexe la destinée de l'homme à l'évolution des mots et des choses. »[395] L'approche rhizomique, présentée au point 6.1 irait également à l'encontre de cette vision, puisque, à tout moment, l'être humain a la capacité de puiser à l'intérieur d'un réseau de rhizomes qui ne connaissent ni espace strié ni temps linéaire.

En opposition à cette évolution des mots et des choses qui définirait l'humain, l'approche traditionaliste perçoit l'être humain comme Création divine, qui ne saurait changer au gré de la perception des mots et des choses. L'être traditionnel n'est qu'Un, tout comme le message du Divin l'est. C'est cette unité qui expliquerait la surprise des paléontologues devant « l'identité des vestiges culturels recouvrant des aires gigantesques, de l'Afrique à l'Amérique en passant par l'Europe et l'Asie. »[396] En effet, à force de gratter les diverses traditions du monde, les scientifiques ont vu des répétitions permanentes et bien troublantes. Cette répétition est particulièrement forte pour les historiens des religions, des traditions littéraires et des mythologies qui « découvrent avec étonnement que les mêmes thèmes, les mêmes structures, les mêmes rites, les mêmes recettes se répercutent d'un bout à l'autre de la planète humaine et de l'histoire. »[397] Sous le joug de l'histoire, le savoir occidental dominant expliqua « cette universalité de ces anthropomorphèmes identiques »[398] par la diffusion culturelle causée par des conquêtes militaires et des échanges commerciaux. Évidemment, l'explication traditionnelle est tout autre, selon elle ; « arts divinatoires, géomancie, astrologie, alchimie, magies noires et blanche et peut-être même diététique et médecine, psychagogie et politique sont d'un bout à

---

[392] *Ibid*., p.55.
[393] *Ibid*., p.54.
[394] Relatif à l'étude du salut.
[395] *Ibid*., p.54.
[396] *Ibid*., p.56.
[397] *Idem*.
[398] *Idem*.

l'autre de l'espèce humaine identiques. »[399] Ainsi, devant cette Unité que le savoir moderne ne peut concevoir, Gilbert Durand tire cette conclusion radicale ; « les "savoirs" traditionnels échappent à l'histoire et même à l'archéologie du savoir. »[400]

Dans notre contexte cette citation jette un regard tout à fait nouveau sur nos réflexions, cela impliquerait qu'encore une fois la Tradition est inconcevable pour l'être humain moderne. Lui filant sans cesse entre les doigts, il est contraint de la défigurer pour la fixer, obligé de la limiter pour lui donner forme dans un langage compréhensible aux êtres plongés dans l'épistémè moderne.

Mais force d'avouer que même si la modernité est obligée d'inventer la Tradition pour lui donner vie, il persiste une différence ontologique entre ces deux réalités. Gilbert Durand use un peu du même raisonnement que les tenants de l'école de Francfort pour évoquer ce phénomène. De son point de vue, la pensée moderne est le prolongement de la pensée traditionnelle. Il use de la métaphore de l'astronaute, qui sous sa combinaison spatiale (la pensée moderne) ne saurait se départir de sa carcasse du Primate *homo sapiens*[401] (la pensée traditionnelle).

7.8 Récapitulation : la pensée traditionnelle face à la hiérarchisation des épistémès

Décrire précisément la Tradition se révèle essentiel pour notre réflexion. C'est pourquoi nous jugeons utile de reprendre les points cruciaux que nous avons soulevés. Dans un premier temps, il est essentiel de noter, que pour la vision traditionnelle, l'évolution de la perception des mots et des choses se saurait changer l'humain. Et que de façon générale, l'être humain moderne a véritablement perdu le lien avec le Divin, que ses nouvelles idoles, la raison et l'histoire ne pourront jamais lui permettre de refaire le lien avec l'univers qu'il a délaissé. Sous cet angle de vue, la notion de placage est totalement vidée de sa substance, car la pensée traditionnelle perçoit tout découpage de l'histoire de l'être humain en épistémès ou en paradigmes comme vain, pure illusion de l'être humain ayant perdu son lien avec le Divin. Par conséquent, selon la vision traditionaliste, il devint absurde de parler de hiérarchisation des épistémès, puisqu'elle ne saurait prendre en considération ces catégories, si discontinues qu'elles soient. Toutefois, tel est

[399] *Ibid*., p.57.
[400] *Idem.*
[401] *Ibid*., p.55.

l’apport de la Tradition dans ce débat, montrer qu’il est possible de s’y substituer, prouver que la distinction entre Tradition et modernité peut ne rien signifier du tout.

Ce constat permet également une réflexion sur notre propre démarche. Il nous signale que malgré notre volonté d’ouvrir des voies de réflexions nouvelles, par le biais du rhizome par exemple, nous ne serions sortir du paradigme de la modernité et cela est d’ailleurs très bien ainsi. En effet, comme nous l’avons vu, les vertus sont capitales dans la réalisation de la Tradition : « pour réaliser la connaissance, l’homme doit cultiver ces vertus [humilité, charité, véracité, etc.], et embellir son âme pour se rendre digne de la visite de l’ange de la connaissance. »[402] Comment pourrais-je prétendre parler de la Tradition authentique à travers un simple texte, qui ne saurait montrer mon engagement personnel envers la réalisation de l’humilité, par exemple. La Tradition se trouve à un autre niveau que de simples jeux de mots et de choses, elle doit être réellement saisie pour ce qu’elle est et éviter d’être dénaturée une énième fois en essayant de la coucher sur papier.

---

[402] *La connaissance et la sacré*, *op. cit.*, p.259.

Conclusion

En guise de conclusion, nous proposons de passer en revue les différentes étapes du chemin que nous avons parcouru au long de ces pages. Nous synthétiserons les multiples réflexions pour tenter de donner une image claire du processus effectué. Pour finir, nous aimerions proposer une lecture de la situation politique et sociétale qui sorte de l'approche culturaliste, sans pour autant se cantonner dans une analyse strictement politique et économique. En effet, nous tenons à proposer quelques pistes pour continuer la réflexion sur la situation des sociétés contemporaines.

1. La notion de placage

Sujet principal et pierre angulaire de ce mémoire de maîtrise, la notion de placage nous a permis de développer toute une réflexion en adoptant une posture d'herméneute. Après la présentation des éléments qui composent cette notion, nous sommes arrivés à la définition suivante (point 2.5) : le placage est un phénomène, considéré par Daryush Shayegan comme une régression (Jung), au sein d'une seule et même personne qui lie deux parties de l'être dans un espace *interépistémique*, parties influencées elles-mêmes par deux paradigmes hétéromorphes ne pouvant être mises en communication sans réduction. Le placage se révèle être à double sens, il peut, soit plaquer une réalité moderne sur un fond traditionnel (l'islamisation), soit plaquer une réalité traditionnelle sur un fond moderne (l'occidentalisation). Notons que la notion de placage est souvent élargie par l'auteur pour ne pas se cantonner à une personne, mais pour prendre en compte des courants de pensée, comme le fameux exemple de l'islamisme, considéré comme un placage « tous azimuts ».

Alors que l'auteur présente les concepts de paradigme de Thomas Kuhn et d'épistémè de Michel Foucault comme des éléments fondateurs de la notion de placage, à l'arrivée nous remarquons que l'auteur prend une certaine liberté dans l'utilisation de ces concepts. Au fil de l'ouvrage, paradigme et épistémè sont mis sur le même pied d'égalité alors qu'ils comportent des différences notables. Cette liberté envers le travail de Kuhn et Foucault vient, à notre sens, miner un peu la crédibilité de la notion. Toutefois, cette critique technique est bien mineure

face à celles que nous pouvons formuler devant l'utilisation que fait l'auteur de cet outil d'analyse. Cependant, avant d'y arriver revenons sur l'application de la notion de placage.

1.1 L'application

Nos critiques générales envers la notion de placage sont tellement profondes, particulièrement sur l'hétéromorphisme censé frapper la tradition et la modernité, qu'il est dur d'accepter les résultats d'un processus que l'on ne reconnaît pas. Cependant, nous allons nous prêter au jeu. Cela en vaut particulièrement la peine à propos de l'exemple donné par l'auteur au sujet de Hossein, le troisième Imâm de l'Islam. L'auteur explique que le culte traditionnellement apolitique voué à Hossein s'est transformé, sous les distorsions du placage islamiste, en lutte sociale et politique. Ce glissement des larmes vers le sang est indéniable et mérite d'être soulevé. La notion de placage a le privilège, et c'est peut-être le seul, de souligner la part importante des abstractions de la raison naturalisée dans l'islamisme, pour reprendre la terminologie de l'école de Francfort. Alors que l'islamisme se veut un retour à l'origine de la tradition des ancêtres, il est indéniable qu'il est profondément marqué par les enjeux contemporains des luttes sociales, historiques et autres abstractions de la raison naturalisée. Cependant, l'islamisme se doit d'être inscrit dans le jeu des relations internationales pour être, à notre sens, bien saisi. La superposition de deux épistémès ne saurait expliquer à elle seule l'émergence de l'islamisme. L'échec du nationalisme arabe et le besoin de trouver une idéologie de substitution pour compléter le vide politique est un élément fondamental qui ne peut être proscrit. Les interactions entre les pays du nord et du sud - est de la Méditerranée existaient longtemps avant que certains habitants de l'ANAO décident de politiser un retour aux sources dans la lecture des textes. Les facteurs politiques et particulièrement la guerre de six jours qui marque un profond tournant dans le développement des pays de l'ANAO doivent être pris en comptent pour saisir l'islamisation des pays de l'ANAO.

1.2 L'utilisation

C'est véritablement avec l'utilisation de la notion de placage que nous avons pu aller plus en avant dans notre analyse, que nous avons commencé à révéler notre propre compréhension des significations fixées dans le texte. Avec la présentation du dernier chapitre de l'ouvrage, nous

avons perçu la position culturaliste de l'auteur. Rappelons-le, l'auteur perçoit la dépendance des sociétés islamiques face à l'Occident comme « culturelle avant d'être économique et politique. »[403] Outre, l'emphase démesurée attribuée à la culture pour expliquer des phénomènes politiques contemporains, la conception de la culture comme jeu identitaire à somme nulle nous paraît bien pauvre pour saisir la complexité de ces rapports. Daryush Shayegan, à l'instar des approches culturalistes, semble vouloir indiquer que pour être plus démocrates, les habitants de l'ANAO sont contraints à être moins musulmans. La notion de placage étant censée illustré cette évolution nécessaire. L'idée centrale de l'ouvrage réside dans ce besoin, selon l'auteur, de changements sismiques de la pensée pour les sociétés traditionnelles. Un peu moins d' « intuitions, de spontanéité, [de] grandes solutions métaphysiques »[404] pour un peu plus de « rigueur »[405], voilà très schématiquement le message que semble vouloir faire passer Daryush Shayegan.

Outre la conception de la culture comme un jeu à somme nulle, et de façon plus large, il nous faut souligner les relents clairs de néo-orientalismes qui marquent le discours de l'auteur, courant qui s'appuie sur « l'idée d'une causalité entre principes théologiques et pratique politique. »[406] Partageant l'analyse de John Waterbury (voir point 4.2), Daryush Shayegan considère que les pays de l'ANAO sont en retard sur les autres pays émergents. Ce retard, l'auteur va l'expliquer dans « les pesanteurs qui résultent de la religion, des coutumes et des mœurs. »[407] Alors que le néo-orientalisme s'appuie généralement sur des aspects culturels, Daryush Shayegan use d'outils épistémologiques pour fonder son argument du « retard » des sociétés islamiques. Ce raffinement de la critique pourrait être salué s'il n'était pas utilisé pour enfermer les sociétés islamiques dans des retards ataviques.

Pour résumer, nous comprenons la notion de placage, comme un outil censé prouver le besoin urgent, pour les sociétés baignant dans l'islam, de procéder à des changements sismiques de la pensée.

---

[403] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, *op.cit*., p.192.
[404] *Idem*.
[405] *Idem*.
[406] *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam, op. cit., p.16.*
[407] *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, *op.cit*., p.214.

2. En amont du texte

La force de la démarche herméneutique est de mettre l'emphase sur les éléments qui précèdent à l'écriture du texte, que ce soit grâce aux questions pré-venantes ou par les implications non claires. Comme question pré-venante, celle de Max Weber (point 6 de l'introduction) semblait incontournable tant elle marqua l'esprit du XXe siècle. La voie de Daryush Shayegan qui propose les évolutions sismiques de la pensée pour résoudre cette fameuse question peut semblée pertinente. Malheureusement en faire l'explication unique enfonce encore un peu plus l'auteur dans une approche culturaliste. D'autre part, comme l'a montré Gilbert Durand, le concept d'épistémè est limité à l'évolution des mots et des choses et ainsi peine à prendre en compte tout ce qui n'est pas discursif, comme l'indique Michel Foucault, lui-même. D'autre part le problème est bien plus profond que la simple question de Max Weber. Derrière cette recherche de saisir pourquoi certaines sociétés n'ont pas suivies « les voies de la rationalisation », se cache indéniablement un jugement de valeur. Daryush Shayegan, comme Max Weber, est convaincu que les voies de la rationalisation sont un progrès pour l'humanité et que ne pas s'y soustraire provoque un retard.

Ce positionnement nous amène aux implications non claires du texte qui le marquent profondément et qui se trouvent être la hiérarchisation des épistémès. Par la lecture du texte, nous avons ressenti que ce positionnement transpire de chaque page de l'ouvrage, même s'il n'est jamais révélé explicitement. Pire le texte semble avoir été écrit pour justifier cette thèse : pour diriger un groupe humain, l'épistémè moderne est meilleure que l'épistémè préclassique. C'est pourquoi nous avons choisi de consacrer la deuxième partie exclusivement à cette question, car en s'attaquant à ce positionnement qui précède le texte, nous avons pu critiquer l'ensemble de l'ouvrage. À nouveau, telle est la force de la démarche herméneutique, en considèrent les significations fixées dans le texte comme des réponses plus que comme des questions, elle permet d'embrasser l'ensemble du texte sous un angle particulier.

3. La tension de l'herméneute

Un autre aspect passionnant de la démarche herméneutique est de faire ressortir la tension qui habite l'interprétant. Dans mon cas, comme évoqué au point 5.2, c'est la question suivante qui me poussa vers l'avant : comment l'époque moderne peut-elle prétendre à tant de vertus,

alors qu'elle a engendré tant de crimes ? Rappelons que durant un court moment, la notion de placage m'avait semblé une réponse satisfaisante. Tradition et modernité se défiguraient l'une l'autre, empêchant la modernité tout comme la tradition à déployer tous leurs bienfaits. Toutefois, je dus vite déchanter, ce découpage si simpliste ne peut qu'étouffer les subtilités de l'enjeu. La deuxième partie s'explique également par le souhait de l'herméneute de partager les éléments qui lui permirent de dissoudre la tension. En montrant que cette volonté de découper l'histoire est finalement très moderne, on s'extirpe du face à face tradition/modernité. C'est grâce à cette prise de conscience que je ne réduis plus des millions de morts à l'émergence de la causalité dans la physique.

4. La hiérarchisation des épistémès

La deuxième partie fut donc dédiée à confronter toute possible hiérarchisation des épistémès. Dans un premier temps, nous avons joué le jeu de la hiérarchisation en montrant que la modernité ne méritait pas forcément à trôner sur le podium de l'histoire. S'il faut retenir une seule abomination de la modernité, nous choisissions la volonté d'ordonner les êtres humains à travers les races. Notons qu'il n'était point question de peser les bienfaits et les méfaits de la modernité, puisque nous ne reconnaissions aucun classement possible. Nous ne cherchions absolument pas à placer la tradition au-dessus de la modernité, mais bien de souligner le paradoxe de trop encenser la modernité.

Puis, nous avons véritablement commencé notre travail de déconstruction de la hiérarchisation des épistémès avec l'approche de l'école de Francfort. Notons que les préoccupations de l'école de Francfort de voir « la terre passée complètement aux Lumières briller sous le signe de la catastrophe » se rapprochent à notre tension d'herméneute. Pour la première fois dans notre cheminement, le moment cartésien fut remit en question comme moment charnier de l'histoire. Pour l'école de Francfort, la vraie clé de l'histoire réside dans la volonté de l'humain à dominer la nature. Ce courant de pensée nous a également montré que la liberté chèrement acquise envers le Transcendant avait immédiatement était sacrifiée dans les abstractions de la raison naturalisée.

Par la suite, nous avons coupé l'herbe sous les pieds d'une possible hiérarchisation des épistémès en montrant comment la pensée rhizomique attaquait la fameuse hétérogénéité censée frappée tradition et modernité. Même si la molécularité ne peut être assimilé à la

tradition, tout comme la molarité ne peut être comparé à la modernité, puisque ces deux couples de concepts n’ont pas les mêmes fondements ontologiques, l’un (tradition/modernité) étant lié au système arborescent, alors que l’autre (molécularité/molarité) renvoie au rhizome, les rapports entre le molaire et le moléculaire ont beaucoup à nous apporter. Par leur symbiose, le molaire et le moléculaire ouvrent de nouvelles perceptions. Alors que le système arborescent a toujours tendance à opposer tradition et modernité, l’approche rhizomique dépasse le simple antagonisme pour dévoiler des subtilités inconnues. Dans l’interdépendance qui marque le molaire et le moléculaire, la hiérarchisation devient impossible. Ainsi, ce chapitre voulait montrer l’importance de se dégager du système arborescent de pensée pour pouvoir enfin considérer la réalité autrement que sous la rigidité des concepts et la filiation linéaire.

Finalement, avec la présentation de l’approche traditionaliste nous avons encore intégré une nouvelle manière d’acquérir des connaissances, une voie qui intègre le savoir du cœur en plus de l’intellect. Sous cette approche, la hiérarchisation des épistémès perd totalement son sens puisque tout découpage historique, en épistémès, paradigmes ou autre, n’a aucun sens, allant en contradiction avec le principe d’Unité. Ici, l’arbre de la connaissance fait place à l’arbre de Vie. Chaque élément matériel, intellectuel ou temporel est directement lié au Divin et ne saurait comporter sa propre logique, sa propre historicité. Devant ce constat, il est inutile de réagir avec les vieux schèmes de pensées arborescentes voulant que ce lien au divin enferme l’humain dans une dépendance qui la condamne à l’obscurantisme. Ce réflexe démontrerait l’incapacité à saisir une autre perception du monde. Devant la véritable Tradition, et non l’ersatz de la modernité, il faut savoir avancer avec humilité vers son cœur (le sien et celui de la tradition). Mais nous ne pourrons en dire plus, car il serait odieux de prétendre retranscrire les richesses de la tradition en quelques lignes dans le cadre qu’un travail académique[408].

5. Le moment cartésien

Il nous faut, tout de même, dire deux mots sur le moment cartésien, concept qui nous a accompagnés tout au long du mémoire, révélant la transition historique entre la tradition et la modernité. Au fil des pages, nous avons découvert que plusieurs termes ont changé de sens avec l’éclosion du moment cartésien ou qu’ils sont carrément né avec lui. Pensons, à la physique cartésienne qui voulut pour la première fois que l’univers soit composé de « corpuscules

[408] Pour en savoir plus se référer particulièrement à l’œuvre de Frithjof Schuon.

microscopiques et que tous les phénomènes naturels [puissent] s'expliquer par la forme, la taille, le mouvement et l'interaction de ces corpuscules. »[409] Selon Horkheimer, avec le moment cartésien, la raison s'est limitée à une de ses composantes, instituant la raison instrumentale. Puis, nous avons vu des termes éclore avec le moment cartésien, comme idéologie (1796), civilisation (1835) ou encore racisme (1684) dans son acception contemporaine. On retrouve ces changements jusque dans notre méthode, puisque l'herméneutique philosophique voit le jour sous l'impulsion de Friedrich Nietzsche et de sa critique.

Ainsi, il est indéniable que le moment cartésien a été un moment fondateur, mais en y regardant de plus près, l'on se rend compte qu'il fut fondateur pour la pensée arborescente. En effet, avec le moment cartésien apparaissent les axiomes (interaction entre des corpuscules), la méthode (raison instrumentale) et toute la terminologie (idéologie, civilisation, racisme) de la pensée arborescente. Face à cette dernière, il est tout à fait convenu de mentionner l'émergence de l'épistémè moderne. Car tous les deux délaissent le non discursif, pour se concentrer sur le concret, tout ce qui peut s'inscrire ou se mesurer. Ainsi, si l'on considère l'épistémè moderne comme l'émergence d'un nouveau discours sur les mots et les choses, il est indéniable que le moment cartésien reflète sa fondation. Par contre, plus on s'éloigne de la pensée arborescente (rhizome et approche traditionaliste) plus le moment cartésien perd peu à peu de son intérêt.

Nous pouvons souligner l'importance de la perception du monde dans le débat qui porte sur la hiérarchisation des épistémès. Plus on s'éloigne de la pensée arborescente, qui a fondé le problème, plus l'enjeu perd de sa valeur. D'ailleurs la deuxième partie reflète ce mouvement. Nous avons débuté, en jouant le jeu de la hiérarchisation, en faisant référence à la discipline des relations internationales, fidèle branche de la pensée arborescente. Puis, nous avons emprunté les branches les plus subversives avec la théorie critique matérialiste de l'école de Francfort. Avec la pensée rhizomique, nous avons quitté pour de bon l'arbre de la connaissance pour nous déterritorialiser dans des directions mouvantes et des états de non-signes. Finalement, nous avons apprivoisé l'arbre de Vie, dans une réalité où l'arbre de la connaissance ne pourra jamais s'enraciner.

[409] *La Structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p.68.

6. L'émergence pour l'origine.

Devant un tel constat que reste-t-il pour penser les situations contemporaines? Le rhizome ou la pensée traditionaliste sont-ils nos seules portes de secours? Je ne crois pas qu'il faille rejeter l'ensemble de la pensée arborescente, mais il est important de tourner la page de certaines conceptions et de faire évoluer bien des définitions. Pour finir ce mémoire, nous aimerions donc proposer quelques pistes. En premier lieu, il semble essentiel de tourner enfin la page de la problématique sur l'« origine » (*Ursprung*), pour lui substituer « les concepts de "provenance" (*Herkunft*) et d'"émergence"(*Entstehung*) »[410], comme le suggère Michel Foucault. Concrètement, cela signifie stopper les discours utilisant les mythologies de l'identité, l'authenticité, la culture liée à un peuple, qui selon Jean-François Bayart « sont autant de déclinaisons malfaisantes des vieilles idées de pureté. »[411]

Autre évolution capitale dans la compréhension de notre époque contemporaine et qui concerne directement Daryush Shayegan, la définition de l'état se doit de changer. Selon Jean-François Bayart :

> L'État est réduit à ses politiques "étrangère et de sécurité" ou de "défense" […] ou à ses attributions économiques les plus évidentes. [La définition] reste aussi platement normative, selon les canons d'une "bonne gouvernance" et d'une "morale internationale soigneusement dépolitisées ou d'un wébérianisme de supermarché, pérorant sur les vertus "légal-rationnelles".[412]

Au sujet de Daryush Shayegan, nous retiendrons particulièrement les vertus légales-rationnelles, censées définir pratiquement à elles seules l'existence d'un état. Face à cette définition pauvre de l'état, Jean-François Bayart préfère une définition plus souple, prenant en compte les différents rapports de force qui traversent la société comme dans « l'État intégral » de Gramsci ou dans le concept de gouvernementalité de Michel Foucault.

La même remarque peut être faite au sujet de la démocratie, alors que beaucoup, dont Daryush Shayegan, conçoive la démocratie comme un idéal bâti par de grands penseurs, Ghassan Salamé propose une définition bien plus souple et bien loin de son carcan institutionnel. Il l'a défini comme un « fruit involontaire d'un rapport de forces indécis plutôt que [...] l'incarnation idéalisée de la pensée des philosophes. »[413]

---

[410] *Le gouvernement du monde*, *op. cit.*, p.160.
[411] *Idem.*
[412] *Ibid*., p.123.
[413] *Démocraties sans Démocrates*, *op. cit.*, p.42.

Finalement, nous aimerions évoquer les mélanges de visions du monde qui semblent tant apeurer Daryush Shayegan. Pour synthétiser la frénésie de notre époque, Jean-François Bayart dépoussière une vieille formule kantienne faisant référence à une « interaction mutuelle généralisée. »[414] Même si l'empire[415] s'étend irrémédiablement, « les phénomènes de rétroaction, d'appropriation, de dérivation créative sont constitutifs de la globalisation. »[416] La globalisation, sans tomber dans une naïveté face à l'expansion du capitalisme, reste un formidable foyer de dérivation créative. À force de trop se focaliser sur des discours entachés de la vieille idée de la pureté, d'un lignage direct au sein de l'arbre de la connaissance, on perd la capacité de rester sans cesse attentif à l'inconnu. D'ailleurs, les relations de Heisenberg le démontrent bien, « le rêve de Laplace d'un déterminisme absolu s'écroule : la spontanéité, la liberté font partie intégrante de la réalité physique. »[417]

Alors n'en déplaise à Daryush Shayegan, nous préférons un peu moins de rigueur, pour rester attentifs et ouvert à la spontanéité, à la liberté où baigne notre fabuleuse petite planète.

7. Sortie

Il est temps de clore pour de bon ce mémoire de maîtrise. Pour ce faire, j'aimerais revenir sur la citation de Gadamer évoquant l'aventure que représente l'effort de compréhension :

> Lorsque l'on reconnaît que comprendre est une aventure, on voit en même temps que [le processus herméneutique] offre des chances particulières. Il peut contribuer d'une manière spéciale à élargir nos expériences humaines, notre connaissance de nous-mêmes et l'horizon de notre monde.[418]

Durant, ces trois années, je suis passé par plusieurs stations de compréhension. Grâce à mes réflexions et aux échanges humains, j'ai élargi mes expériences humaines, j'ai grandi personnellement et j'ai repoussé les limites de mon horizon. Je compte bien continuer mon aventure. Mais en cette date du 16 juillet 2012, en cette ville nommée Montréal, voilà ce que j'avais à dire sur la notion de placage de Daryush Shayegan.

---

[414] Le gouvernement du monde, op. cit., p.45.
[415] Voir, *L'Empire* de Antonio Negri et Michael Hardt.
[416] *Idem.*
[417] Nicolescu, Basarab, *Nous, la particule et le monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 2002, p.16.
[418] *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir*, *op.cit*., p.76.

Bibliographie :

Assoun, Paul-Laurent, *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Barthes, Roland, *Leçon, leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France, prononcée le 7 janvier 1977*, Seuil, Paris, 1989.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.

Bayart, Jean-François, *Le gouvernement du monde*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2004.

Bell, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

Bourgeois, Marc Louis, *Les schizophrénies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

Crépeau, Robert, sous la direction, *Religions et politiques internationales*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2009.

Charbonnat, Pascal, *Histoire des philosophies matérialistes*, Syllepse, Paris, 2007.

Corm, Georges, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, La découverte, Paris, 2002.

Couturier, Fernand, *Herméneutique, Traduire – Interpréter - Agir*, Corporation des Éditions Fides, Montréal, 1990.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2004.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Delpech, Thérèse, *L'ensauvagement*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2005.

Descartes, *Principes de la philosophie* (sélection), lettre-préface, Vrin, Paris, 2009.

Durant, Gilbert, *Science de l'homme et Tradition*, Albin Michel, Paris, 1996.

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963.

Ferro, Marc, sous la direction de*, Le livre noir du colonialisme*, Robert Laffont, Paris, 2003.

Foucault, Michel, *Dits et écrits, Tome 1*, Quarto Gallimard, Paris, 2001.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004.

Gadamer, Hans-Georg, *L'art de comprendre*, Aubier Montaigne, Paris, 1982.

Geoffroy, Éric, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003.

Grosfoguel, Ramón, *Les implications des altérités épistémiques dans la redefinition du capitalisme global Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale*, Multitudes (n°26), 2006, p. 51-74.

Guénon, René, *Orient et Occident*, Véga, Paris, 1976.

Khosrokhavar, Farhad, *Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes*, Peuples Méditerranéens, n° 50, janvier-mars, 1990.

Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

Hoffman, Stanley, *Une morale pour les monstres froids*, Boréal, Montréal, 1982.

Jung, Karl Gustav, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel-Corrêa, Paris, 1960.

Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Paris, 1985.

Kuhn, Thomas S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 2008.

Lecourt, Dominique, sous la direction de, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Quadrige / PUF, Paris, 2006.

Merquior, José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Moos, Olivier, *Lénine en djellaba : néo-orientalisme et critique de l'islam*, Cahiers de l'Institut Religioscope (n° 7), Août 2011, p.3-4.

Moos, Olivier, *Lénine en Djellaba Critique de l'islam et genèse d'un néo-orientalisme*, http://www.fasopo.org/reasopo/jr/memoire_moos.pdf , consulté le 15 avril 2012, en ligne.

Nasr, Seyyed Hossein, *La connaissance et la sacré*, L'Age de l'homme, Lausanne, 1999.

Nicolescu, Basarab, *Nous, la particule et le monde*, Éditions du Rocher, Monaco, 2002.

Ould Mohamedou, Mohammad-Mahmoud, *La Démocratie arabe au regard du néo-orientalisme*, Revue internationale et stratégique (n° 83), 2011, p. 85-91.

Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1998.

Saïd, Edward, *L'Orientalisme*, Seuil, Paris, 2005.

Salamé, Ghassan, sous la direction, *Démocraties sans Démocrates*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994.

Shayegan, Daryush, *La lumière vient de l'Occident*, l'Aube, La Tour d'Aigues, 2001.

Shayegan, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Les presses d'aujourd'hui, Saint-Étienne-de-Lauzon, 1982.

Shayegan, Daryush, *Schizophrénie culturelle : les sociétés islamiques face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 2004.

Todorov, Tzvetan, *Les ennemis de la démocratie*, Robert Laffont, Paris, 2012.

Veyne, Paul, *Religion et politique, Les rendez-vous de l'Histoire*, Pleins Feux, Nantes, 2006.

Vincent, Jean-Marie, *La théorie critique de l'école de Francfort*, Galilée, Paris, 1976.

Weber, Max, *Sociologies de religions*, Gallimard, Paris, 1996.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2003.

Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.